كلمة الوزارة

الفنان زكي ناصيف (*)

الدكتور محمود السيد
وزير الثقافة

أيُّها الحفل الكريم،

أحيّيكم أطيب تحية شاكراً جزيل الشكر وأعمقه لمنظمي هذا الحفل التكريمي من عمدة الثقافة والفنون الجميلة في الحزب السوري القومي الاجتماعي وعائلة الفنان الراحل زكي ناصيف، جهودهم المبذولة في سبيل إقامة هذا الحفل، وشاكراً في الوقت نفسه الصديق الأستاذ نصري الخوري الأمين العام للمجلس الأعلى السوري اللبناني

(*) كلمة السيّد الوزير في حفل تأبين الفنان الكبير زكي ناصيف ـ بيروت قصر اليونسكو (٢٢ـ٤ـ٢٠٠٤).

دعوته الكريمة للمشاركة في حفل تكريم فناننا المبدع والمجدد والمبتكر المرحوم زكي ناصيف الذي ملأ جوانب حياتنا بكل ما هو أصيلٌ وسامٍ وجميلٌ ونبيلٌ متخذاً من قول أبي العلاء المعري:

فلتفعل النفس الجميل لأنه خيرٌ وأبقى لا لأجل ثوابه

شعاراً له في مسيرة حياته الفنية والزاخرة بالعطاء والقيم والمناقب.

لم ألتقِ شخصياً فقيدنا من قبلُ ويا للأسف! ولكن:

ورود الربى بعد الربيع بعيدة ويدنيك منها في قواريره العطرُ

لقد التقيت فنه واستمتعت به أيما استمتاع، فسيرته العطرة ملأت أجواءنا عذوبةً ونقاءً كما ملأتها سمواً وإباءً، يزين ذلك كله انتماء إلى ما هو جميل في هذي الحياة.

لقد غنّى القيم الإيجابية البناءة التي تنهض بالمجتمع من تعلق بالأرض، وحفاظ على الهوية والذاتية الثقافية، والأصالة، إذ إنه كان معتزاً بانتمائه إلى تراث أمته وحضارتها الضاربة الجذور في أعماق التاريخ، وكان بحق فناناً مبدعاً ومتميزاً بجدارة، شعاره بساطة المظاهر وعظمة الضمائر في ظلال عولمة تروم خلخلة البنيان المجتمعي، وتفتيت أواصر تماسكه، وعوامل قوته، وتعمل على سيرورة قيم الاستهلاك والتمظهر، كما تعمل على تشيئة الإنسان والنظر إليه على أنه سلعة، في الوقت الذي أسبغ فيه المرحوم زكي ناصيف انطلاقاً من رهافة حسه ونبل مشاعره الإنسانية على الطبيعة السمات الإنسانية فأنسن عناصرها، وهل يمكننا أن ننسى «علّي يا سنابل، ونسّم يا هوا بلادي، ونادك عبير زهورنا، وميلي يا جنات بلادي... إلخ».

لقد غنّى للحب والأحبة «طلوا حبابنا، اشتقنا كتير يا حبايب» كما غنّى للطبيعة، للنسيم، وللوادي وللبيادر والسنابل، وللجبال والأشجار، وللفراشات والطيور والأزهار، ومجّد تراب الوطن، وحث على التفاؤل، ولكم حملت أغنيته «راجع يتعمر لبنان» بذور الأمل والتفاؤل بعودة لبنان إلى استئناف مسيرته الحضارية ورجوعه إلى أحلى مما كان!

ولكم كانت جميلة تلك الألحان التي غناها المرحوم زكي ناصيف، وتلك الألحان التي سجلها هو نفسه وغناها كل من وديع الصافي وفيروز وصباح ونصري شمس الدين وآخرين!.

غنّى لسورية وأعجب أيما إعجاب بمواقف العزة والشموخ والإباء التي كان يقفها القائد الخالد حافظ الأسد فجاءت أغنية «أبو باسل قائدنا» معبرة أيما تعبير عن تمجيد الفنان لوقفات العز ورفض الذل والهوان، ولم تقتصر ألحانه الوطنية التي وقفها لسورية على «أبي باسل قائدنا» وإنما هناك أيضاً «واجب علينا» و«وسيف العرب» و«سورية يا بلادنا»، و«تبقى لنا يا سوريا»، و«تسلمي يا بلادنا».

ولئن كان هناك تكامل بين ما قام بتلحينه لسورية ولبنان فهذا هو الأمر الطبيعي، فنحن شعب واحد في بلدين كما قال القائد الخالد حافظ الأسد، ربطتنا الجغرافية وربطنا التاريخ والماضي المشترك كما ربطتنا وحدة الآمال والآلام والهدف الواحد والمصير الواحد، فإذا غنّى المرحوم زكي ناصيف لسورية فهو غناء للبنان وإن غنّى للبنان فهو غناء لسورية في الوقت نفسه.

لقد استلهم التراث وعزّز دبكة «الدلعونة» في تراثنا المشترك، والدلعونة كلمة سريانية تعني دبكة «العونة»، إذ إن من تقاليد ريفنا

في سورية ولبنان «العونة» حيث يعاون أهل القرية متطوعين من يود أن يبني بيتاً من أبنائها، أو يقطف ثماراً، أو يحصد زرعاً، أو يشق طريقاً ... إلخ.

أيتها السيّدات، أيها السادة:

لقد جعلنا زكي ناصيف من خلال فنه الراقي والسامي والنبيل قادرين على الاستمتاع بجمال الأشياء الطبيعية من حولنا: بالأغذية الأرضية على حد تعبير «أندريه جيد»، وبالعزاء الذي نجده في حبة من تين أو كأس من ماء» على حدّ تعبير أحد الشعراء الفرنسيين المعاصرين.

إنه الفن الذي يجعلنا ندرك سحر الأشياء المصنوعة، والتي لها طابعها الجمالي المتفرد، بل لها ألحانها الرومانتيكية على حدّ تعبير «بريشت»، إنه الفن الذي يجعلنا نرى ما في امتزاج الإنسان بالطبيعة الطبيعية والصناعية من إبداع وجمال.

لقد آمن بمجتمعه الطيب وآمن أن الفن تأليفاً وتلحيناً وإنشاداً وسواها ينبغي أن يكون للحياة لا للمجتمع فقط، ذلك لأن المجتمع يفهمه بعضهم على أنه جسم ذو كيان مادي محسوس، وعلاقات مادية محسوسة، وقيم مادية محسوسة، أو نابعة من المادة. أما الحياة فهي الكينونة كلها بما فيها من جسد وروح ومادة وفكر ومن أعضاء ووظائف.

وبهذا تكون دعوة الفن للحياة دعوة مادية ودعوة روحية، لأنها تجعل من الفن وظيفة للحياة المادية ووظيفة للحياة الروحية.

والمجتمع يفهم عادة على أنه مجتمع بعينه محدود بحدود الزمان

والمكان. أما الحياة فهي بغير حدود، وهي تيار مستمر يدخل فيه الماضي والحاضر والمستقبل، وهي تشمل هذا المجتمع وذاك المجتمع وكل مجتمع، أي تشمل المجتمع القومي خاصة والمجتمع الإنساني عامة...

وبهذا تكون الدعوة للحياة دعوة قومية ودعوة إنسانية معاً، لأنها تجعل من الفن وظيفة للحياة القومية، ووظيفة للحياة الإنسانية.

ويجيء هذا الإيمان انسجاماً مع جوهر أمتنا الذي يقوم على الانفتاح الحضاري الإنساني، فمن أرضها قامت الفتوحات وعبرها مرت، وتعرضت لمحن واجتياحات، ولكنها بقيت على الرغم من ذلك كله تقدم للعالم أنموذجاً اجتماعياً إنسانياً، يؤكد انفتاح الإنسان على أخيه الإنسان، وظلت تحمل راية الحياة المعطاء، راية الأخوة الإنسانية.

اخترعت أمتنا الأبجدية وقدمتها إلى العالم، وبعد أن شقت البحار ناشرةً الثقافة، وبعد أن نشأت في رباها أول الشرائع بدءاً بشريعة حمورابي وانتهاءً بشرائع السماء، فإننا لا نستغرب أن تكون الرسالات السماوية التي أسهمت في السمو بالإنسان إلى ذرا الإنسانية السمحة قد وجدت في هذه البيئة الأرض الخصبة لنموها وانتشارها في العالم، لأنها في توقها الإنساني التوحيدي لامست روح هذه الأمة، روح هذا الوجود الحضاري، فوجد فيها تعبيراً عن أشواقه، عن مثله، عن نزعته الإنسانية، فحملها وبشّر بها العالم.

أيّها الحفل الكريم،

لقد وقف زكي ناصيف فنه لكرامة أمته وعزتها الوطنية، وأدرك بعمق خطر التحدي الصهيوني ذي الجبلة العنصرية والعدوانية على المصير وعلى السيادة الوطنية والقومية، كما أدرك في الوقت نفسه

خطر العدو الداخلي في بنية المجتمع متمثلاً في الطائفية البغيضة والمذهبية المقيتة، فآمن أن الدين محبة ووعي لدى أولي البصيرة متمثلاً بقول الشاعر:

والدين عند ذوي الجهالة فرقة   وتعصب وخيانة وتمردُ
والدين عند أولي البصيرة ألفة   ومحبة وسماحة وتوددُ

لقد غنّى زكي ناصيف لأرض الوطن وارتمى في أحضانها على أنها هي الأم الحقيقية على حدّ تعبير «ميخائيل نعيمة»، الأرض التي تمثل تراث الآباء والأجداد والتي لا يدرك أرباب العولمة الأمريكية أو أنهم يدركون ولكنهم يتجاهلون سرّ تعلق أبناء أمتنا في فلسطين المحتلة وفي جولاننا السوري المحتل وفي الجزء المتبقي من جنوب لبنان بأرضهم وإصرارهم على استعادتها طال الزمن أو قصر.

واسمحوا لي أيها السادة أن أشير إلى تلك الرسالة الرائعة التي وجهها زعيم الهنود الحمر «سيتل» إلى رئيس الولايات المتحدة بتاريخ ١٢ أيلول عام ١٨٥٥ والتي يقول له فيها: «هكذا فإن الزعيم الأبيض الكبير في واشنطن يعلمنا بأنه يرغب في شراء أرضنا، كيف يمكنك أن تشتري أو تبيع السماء؟ وحرارة الأرض؟ إن الفكرة تبدو لنا غريبة... فنحن لا نملك طراوة الهواء ولا تلألؤ المياه، إذاً كيف يمكنك أن تكتسبها منا؟

إن كل قسم من هذه الأرض مقدس بالنسبة لشعبنا :كل وريقة صنوبر إبرية، وكل ضفة نهر رملية، وكل غلالة ضباب وسط الغابات القاتمة، وكل انفراج بين الأشجار، وكل حشرة تدندن، ذلك كله تحوطه القدسية في ذاكرة شعبي وضميره.

وعندما يختفي آخر إنسان أحمر عن الأرض، وتغدو ذكراه مجرد

ظل غيمة يعبر المروج، فإن هذه الشطآن وهذه الغابات ستبقى محتفظة بأرواح أبناء شعبي، لأنهم يحبون هذه الأرض، كما يحب الوليد الجديد خفقات قلب أمه».

والواقع ليست الأرض مادة فحسب، إنها رمز للكيان، ولكل ما يملأ النفس من عواطف نبيلة ومشاعر سامية وتطلعات روحية لا أجمل ولا أبهى ولا أكمل!

إن أرضنا إلى جانب قيمتها المادية هي قيمة روحية، هي تجارب وذكريات، هي آلام وآمال، هي دموع ودماء، هي أمان واستقرار، وهي ملاذ وحضن دافئ.

ولكم كان قول أبي العلاء حكيم المعرة:

خفّف الوطء ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد

دالاً ومعبراً عن حقيقة الأرض وتعليل ارتباط الإنسان بها، وفي هذا المعنى نفسه يقول الشاعر بدوي الجبل:

هذا الأديم أبي وأمي والبداية والمآب

هذا الأديم شمائل غُرٌ وأحلام عذاب

كما يقول الشاعر بدر الدين الحامد:

هذا التراب دم بالدمع ممتزج تهب منه على الأجيال أنسام

وما دامت الأرض كذلك بقيمتها المادية والمعنوية والروحية فكيف يخطر ببال أعدائنا أن نتخلى عن ذرة تراب واحدة من أرضنا أو يحولون دون عودة أبناء فلسطين إلى أرضهم؟كيف يمكنهم أن يتصوروا أن مواطناً واحداً يمكن أن يتخلى عن أمه الحقيقية، عن مرابع طفولته، وعن دماء آبائه وأجداده وقدسية تاريخ أمته؟

ثم كيف يفكر هؤلاء الداعون إلى أن تتخلى المقاومة عن مناهضة المحتلين ما دامت أراضيهم مغتصبة وحقوقهم مسلوبة؟ وكيف يمكنهم أن يتصوروا أن الدفاع عن الحمى ومقاومة الاحتلال إنما هو إرهاب، ضاربين بكل شرائع الدنيا عرض الحائط، وكلها تدعو إلى الدفاع عن الأرض وصون حماها والتضحية في سبيلها بالمهج والأرواح؟

إن أرضنا هي كياننا، ومن يتخلَّ عن أرضه يتخلَّ عن كيانه ووجوده، ولا يمكن لأي إنسان سوي في العالم أن يتخلى عن كيانه، ولئن كانت شرائع السماء هي هدية السماء إلى الأرض فإن الشهداء الذين يقدمون دماءهم في سبيل شرف الوطن ومجد الأمة هم هدية الأرض إلى السماء.

أيُّها الحفل الكريم:

أمثال زكي ناصيف لا يموتون، ومن كان للوطن انتماؤه، وللحق والخير والجمال إنشاده وغناؤه، وبالأرض تعلقه، ولوحدة المجتمع وانطلاقه إلى سمو الحياة وذرا التفوق والإبداع هدفه ولإنسانية الإنسان احترامه فإنه حي في القلوب والنفوس والضمائر.

رحم الله فقيدنا المبدع رحمة واسعة سعة ما قدمه لأمته من أفانين العطاء والإبداع، وسيبقى اسمه يعطّر أجواء الحياة الفنية في أمتنا، فإن ضاع العبير وانتشر شذاه ذكرناك أيُّها الراحل المبدع:

يفوحُ عبيرُ المسك إن ذكر اسمُك اسمك   فنذكرك والطيب يعشقه القلبُ القلب

والسلام عليكم ورحمة الله.

❖ ❖ ❖

كلمة المعرفـة

١٣

■ مكسيم رودنسون «المستعرب»

رئيس التحرير
علـي القيّـم

رحل عن عـالمنا- في أواخـر شـهـر أيار الماضي، المفكر والمسـتـشـرق الموسـوعي الفـرنسي «مكسيم رودنسون»، هذا العـملاق الكبيـر الذي أمضى الشطر الأكبـر من حياته منشغلاً في التـاريخ والفكر الإسـلامي التـأسـيسي منه والمعـاصر، وتكوّنت شـخـصيـتـه الفكرية والفلسفية من منابع وروافد متداخلة، وكان يملك معرفة وثيقة بتاريخ وتطور الدراسات الإسلامية فضلاً عن تطور اللغة العربية ولهجاتها، التي اكتسبها من إقامته في سورية ولبنان وفلسطين بين الأعوام ١٩٤٠ و١٩٤٧.

لم يكن «مكسيم رودنسون» مسـتـشـرقًا عـاديًا.. فـمنذ بداياته فضّل أن يعـرّف عن نفسه بكلمة «مستعرب» وكان من أوائل الباحثين الذين أخضعوا الاستشراق الكلاسيكي

للتحليل النقدي والعلمي، وهو من القلّة الذين لم تطالهم تهمة «الاستشراق الاستعماري»، وكان شديد الحرص على تعريف نفسه في كتبه بصفة «المناضل ضد الاستعمار»، وقد كتب المئات من المقالات والدراسات في مواضيع عربية وإسلامية دقيقة، في الطب والاقتصاد والفكر والفلسفة والدين، وكانت باكورة أعماله العلمية عام ١٩٤٩م حول عدد من المخطوطات العربية. وكان أبرزها سيرة النبي محمد (ص)، و«الإسلام والرأسمالية» و«الماركسية والعالم الإسلامي» و«إسرائيل والرفض العربي» الذي كان المحاولة الأولى من مفكر فرنسي كبير لإيفاء العرب حقّهم في صراعهم مع إسرائيل، وشرح مواقفهم من الصهيونية منذ ظهورها، وكان أيضًا مناسبة جيدة ليتعرف فيها على فكر العرب، (وهو من أصل يهودي) يناهض إسرائيل، ولعلّ «رودنسون» قد يكون بذلك أكثر من ساعد على التمييز بين اليهودية والصهيونية، ولاسيما أنه لم يتراجع يومًا عن موقفه النقدي من إسرائيل، وقد توّج هذا الموقف في كتابات ودراسات جمعها في كتاب مهم صدر عام ١٩٨١ بعنوان «شعب يهودي أم مشكلة يهودية».

أهم مايميِّز كتابات «مكسيم رودنسون» تلك النزاهة الفكرية التي طبعت أعماله، فالرجل بقي على امتداد عمره يحفر في نفس الخط ويعمّق نفس الموضوعات والإشكاليات، ولم يتذبذب كثيرًا، ولم ينتقل من هذا الموقع الفكري إلى ذاك على هوى الموضات الفكرية أو المصالح الانتهازية والشخصية، وكانت نقلاته السياسية (من ماركسي إلى شيوعي، إلى مفصول من الحزب إلى مستقل..) عبارة عن تطور طبيعي لمفكّر يعمق أسئلته وأجوبته، كلما نضج حياتيًا، وتقدّم في العلم والمعرفة، وكان في كل مراحل تطوره مخلصًا للفكر العقلاني الموروث عن عصر التنوير الأوروبي، وكان يرى أن الجنس البشري واحد على الرغم من اختلاف أعراقه وأديانه ولغاته، وهناك قوانين عامة تتحكم به، وينبغي أن نكتشفها من خلال المقارنة كي نفهم الطبيعة البشرية على حقيقتها، وكذلك الآليات الداخلية للمجتمعات البشرية.

كان لمكسيم رودنسون الفضل الأكبر في إخراج علم الاستشراق من الدائرة الضيقة والعقيمة لتاريخ الأفكار التقليدي ومنهجيته التي عفا عليها الزمن، وهي المنهجية التي تدرس الأفكار وكأنها معلّقة في السماء، أو منفصلة عن الحيثيات الواقعية التي تحيط بها، وأدخل إلى ساحة الاستشراق مناهج العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع، والتاريخ والأنتربولوجيا والاقتصاد ، وقال بأنَّ المسلمين أناس، مثلهم مثل غيرهم، تتحكم بهم الظروف المادية والاجتماعية، وليس فقط العقلية اللاهوتية أو الدينية، وانتقد بشدة بعض تيارات الاستشراق التي تحاول سجن العرب والمسلمين في عقلية معينة، أو خصوصية مطلقة لا فكاك منها، وهي نظرة عنصرية بشكل صريح أو ضمني لأنها تحاول إثبات أنَّ المسلمين لايمكن أن يتقدموا لأنهم مسلمون، وكذلك العرب، وبرهن «رودنسون» على أن التقدم والتأخر عملية معقدة، ومرتبطة بعوامل عديدة كالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، دون أن يهمل العامل الديني والأيديولوجي وبالتالي، فالتقدم ممكن إذا ماتغيّرت هذه الظروف أو تحسنت، وهو شيء حاصل، وإن بشكل بطيء وتدريجي وأحيانًا غير ملموس أو غير محسوس به.

❖ ❖ ❖

في بحثه عن المثقف ودوره في المجتمع عبر التاريخ، يرى «مكسيم رودنسون» أن المثقف له سلطة، هي سلطة الكلام والمعرفة والشهرة والمقدرة على هداية الناس نحو الكشف والحقيقة..

المثقفون كانوا فلاسفة في عصر فيثاغورث الذي عاش قبل ألفين وستمئة سنة تقريبًا، ثم أصبحوا رجال دين بعد انتصار الأديان التوحيدية، ثم أصبحوا من جديد فلاسفة أو أدباء أو شعراء في العصور الحديثة، دون أن يعني ذلك انتفاء دور رجال الدين وخاصة خارج أوروبا.

والمثقفون: هم الذين يبلورون الآيديولوجيا بالمعنى الواسع للكلمة، والآيديولوجيا بالمعنى الواسع للكلمة، والآيديولوجيا حسب منظور «رودنسون» هي كل نظام فكري يشرح العالم

ويفسِّره، أو يقدم رؤية شمولية عن العالم، وبهذا المعنى، فإنَّ فيثاغورث وغيره من فلاسفة اليونان قدّموا رؤية متماسكة عن العالم، ثم جاءت الأديان من بعدهم كي تقدّم رؤية أخرى، وهكذا دواليك، وفي كل مرّة كانت الآيديولوجيا تقنع الناس أو قسمًا كبيرًا منهم، وذلك قبل أن تنهار كي تحل محلها آيديولوجيا جديدة..

من هذا المنطلق قام «رودنسون» بدراسة مقارنة لجميع الأنظمة الآيديولوجية التي ظهرت في التاريخ، فلا يوجد مجتمع دون آيديولوجيا، وبهذا المعنى فإن الآيديويولوجيا ظاهرة أنثربولوجية أي إنسانية، وكلمة أنثروبولوجيا، يونانية الأصل، ومؤلفة من كلمتين: أنثريوس أي الإنسان، ولوجيا أ ي العلم، فيصبح معناها: علم الإنسان، وفائدة علم الأنثربولوجيا: هي أنه لايحصرنا داخل مجتمع بشري واحد، أو خصوصية واحدة، وإنما يقارن بين كل المجتمعات والخصوصيات، كي يستخلص القوانين العامة المشتركة بين جميع البشر، فالجنس البشري واحد في نهاية المطاف على الرغم من اختلاف عادات العربي عن الفرنسي، أو الصيني عن الإفريقي.. لكن كل البشر بحاجة بعد الأكل والشرب والملبس والمسكن إلى آيديولوجيا، فالإنسان حيوان آيديولوجي أو ديني أو عقائدي.. إنَّه لايستطيع أن يعيش دون أن يعتقد بشيء ما، بحقيقة تطمئنه وتهدئ من روعه وقلقه، ولا يوجد مجتمع على وجه الأر ض، سواء أكان بدائيًا أم متحضرًا، إلا ويعرف ظاهرة للاعتقاد والتقديس.. قد يختلف شكل المقدَّس في هذا المجتمع عن ذاك، ولكن هناك دائمًا مقدَّس.

❖ ❖ ❖

لقد حلّل «رودنسون» في كتابه «إسرائيل، واقع استعمار ي» طبيعة الصهيونية الاستعمارية، وارتباطها بالامبريالية، وفي بحثه عن الحقوق المزعومة لليهود جميعًا على أرض فلسطين، يذكر أن آخر دولة يهودية مستقلة في فلسطين قضت عام ٦٣ قبل المسيح، عندما استولى بومبي على أورشليم، وآخر انتفاضات اليهود في فلسطين ترجع إلى تاريخ ثورة «باركوخبا» عام ١٣٥م، وقد تقلّص سكان فلسطين الرومانية اليهود إثر المنافي والرد إلى العبودية، وتقلّصوا بشكل خاص بسبب الهجرة، واعتناق الوثنية ثم المسيحيّة ثم

الإسلام.. وقد أكّد في دراسات أخرى أبعاد نظرته التاريخية الثاقبة إلى الصراع العربي - الصهيوني، وتعاطفه مع القضية الفلسطينية، مما عرضه للشتائم والتهديدات من قبل ناشطين في التنظيمات الصهيونية في فرنسا..

الصهيونية وفق آراء «رودنسون» ليست في المحصلة، سوى استغلال عواطف شعب منكوب لخدمة مصالح الرأسماليين اليهود المرتبطين بأهداف الامبريالية في الشرق العربي.. لقد اتجره الصهاينة ببؤس شعبهم مقابل مشروع تجاري ومرتكز استعماري.. وكان له معارضات صريحة للنظرية الصهيونية، حيث يرى أن من المحتوم على إسرائيل أن تكون عدوانية، وأن يقودها هذا «القدر العدواني» أخيراً إلى الانتحار، لأنها تكوين مصطنع لايملك مقوّمات البقاء، وسيكون مصيرهم مثل الفرنجة الذين استطاعوا البقاء بالقوة في هذا الوسط مدى سبعين عاماً، ثم اضطروا إلى الرحيل، وإنّ الصهيونيين لن يكونوا أسعد حالاً، لاسيّما متى استطاع العرب تحقيق وحدتهم.

❖ ❖ ❖

شغف «رودنسون» بالإسلام يعود إلى سنوات دراسته الابتدائية، وهذا الشغف كان يندرج في إطار اهتمام شائع آنذاك بتاريخ الأديان، وقد قيّض له أن يلتقط نبض مناظرات عامة حول مشاكل المعرفة، ونبض تحولات حسّاسة شهدها حقل الاستشراق، بعد الحرب العالمية الأولى على يد «لويس ماسينيون» تحديداً، وكانت كتابات «رودنسون» في هذا المجال عديدة، وعلى مستوى كبير من الأهمية والغنى بالمعلومات والمقاربات التحليلية، وقد انطلق في كتابتها من خبرة واسعة في مجالات اللغة والاستشراق والتاريخ وعلم الاجتماع، على ضوء افتراضات بالغة الأهمية حول أوهام وآراء شائعة في العالم الغربي عن الإسلام وقضاياه الأساسية الكبرى.

يرى «رودنسون» في كتاباته أنّ السماء والعدالة الاجتماعية المحقّقة لآدميّة الإنسان، قادرتان على التعايش السلمي في الفكر والمجتمع المتحررين من الخرافات والطقوس الملصقة عسفاً بالشعور الديني، أيسر كثيراً مما تتعايش السماء مع الاستغلال والاضطهاد،

ولعلَّ الخلاص التدريجي يبدأ من انتقال الإنسانية الفعلي من (الضرورة) إلى (الحرية)، لأنَّ السبيل الوحيد إلى هذا الخلاص هو في الوقت نفسه سبيل الإيمان الحق بالإنسان، وبالعلم الذي يمنح هذا الإنسان القدرة على استكشا ف قوانين تطور الطبيعة والمجتمع، ومنها القدرة على مزيد من التحكم في توجيه هذا التطور، ويرى في الإسلام «دين عبادة ومعاملات في وقت واحد، أي أنَّه لم يبشّر بملكوت السماء فحسب، بل اشترع أيضًا للحياة اليومية»، في هذا الازدواج تكمن مكانته الكبرى في تاريخ تحرر الإنسانية.. لقد كان دينًا ودولة معًا، دينًا للسماء، ونظامًا للأرض..

لقد بذل «رودنسون» في دراساته جهدًا تاريخيًا وتحليليًا ناجحًا في إثباته أنَّ الإسلام لم يفرض على الناس، وعلى الحضارة، وعلى الدول التي أخذت به نهجًا اقتصاديًا محددًا، فكان من أهم الكتّاب والمفكرين العقلانيين الفرنسيين الذين عايشوا العرب، ودافعوا عنهم وعن حضارتهم وتاريخهم، وناصروا قضاياهم دون تملّق أو تهاون أمام الحقيقة، فاستحقَّ التقدير والاحترام والمحبة.

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

٢٠

عن الحياة... والكتابة!

حنا مينه *

لم اكن أتصور، حتى في الأربعين من عمري، أنني سأصبح كاتبًا معروفًا، فقد ولدت، كما هو معروف عني، بالخطأ، ونشأت بالخطأ، وكتبت بالخطأ أيضًا، ولنبدأ بالكلام على حياة الطفولة، هذه التي أصبحت بعيدة جدًا الآن، وكل ما أذكره عنها أنني بدأت رحلة التشرد وأنا في الثالثة من عمري، وهذه الرحلة، من حيث هي ترحال مأسوي في المكان، عمرها الآن سبعون عامًا، أما رحلتي في الزمان، فهي أبعد من ذلك، وستبقى ما بقيت، بسبب من أن التأمل، التلفت، الاستشراف، تمثل الوعي الأول للوجود، وكل هذه الذكريات التي تنثال في الخاطر، أصبحت مرنقة الآن، وأنا ألعنها لأنها تغتالني بلا رحمة.

- العمل الفني زهير حسيب



والدتي اسمها: مريانا ميخائيل زكور، وقد رُزقتْ بثلاث بنات كنّ، بالنسبة لذلك الزمان، ثلاث مصائب، عانت منهن الكثير الكثير، فالوسط الفقير إلى حد التعاسة، كان يشكّل عقلية سلفية بالغة القسوة، وقد تعاون هذا الوسط، وما فيه من ظلم ذوي القربى، على إذلال والدتي، باتهامها أنها لا تلد إلا البنات، وكان المطلوب أن تلد المرأة الصبيان، وفي الأقل الأقل، أن تلد صبيّاً بعد بنت، لكن القدر شاء أن تحمل وتلد البنات الثلاث بالتتابع، الأمر الذي كان يحمل إليها مرارة الشقاء، بالتتابع أيضاً.

وستقول لي أمي، حين أكبر: «اسمع يا حنا! أنت ابن الشحّادة، فقد شحدتك من السماء منذ تزوجت أباك، وفي كل مرة كنت أحمل فيها، كانت السماء تعاقبني، فأرزق ببنت، أنا التي كنت أسألها الصبي، أسألها أنت، وأنت لم تأت إلا في الحمل الرابع، الذي بكيت فيه من الفرح، بينما كنتُ، قبل ذلك، أبكي من الحزن. لقد منحتني السماء إياك بعد طول انتظار، وطول معاناة، لكن المنحة كانت، حتى مع الشكر، منحة مهددة بالأمراض،

والخوف عليك منها، ثم الدعاء إلى الله، في أن تعيش، كرمى لي، حتى لا أعيش الخيبة من جديد، وهذا ما حدث، فقد ولدت عليلاً، ونشأت عليلاً، وكان الموت والحياة يحومان حول فراشك، الذي كان طرّاحة على حصيرة في بيت فقير إلى حد البؤس الحقيقي.. كنت شمعة تنوس ذبالتها في مهب ريح المرض، وكنت أسأل الله، وأنذر النذور، وأسأل الريح، بكل ما في الابتهال من ضراعة، ألا تطفئ الشمعة التي كنتها، حتى لا أفجع فجيعة تودي بي إلى القبر، وشاء الله سبحانه وتعالى، أن تعيش في قلب الخطر، وهذا الخطر لازمك حتى الشباب، وعندها تحول من خطر الموت إلى خطر الضياع، في السجون والمنافي، هذه التي أبكتني بكاءً مضاعفاً، خشية ألا أراك، وأنت تعطي نفسك للعذاب في سبيل ما كنت تسميه التحرر من الاستعمار الفرنسي، وتحقيق العدالة الاجتماعية!».

هكذا ولدت في قلب الخطر، وترعرت في جوف حوته أيضاً، وناضلت ضد هذا الخطر بلا هوادة، فكان المبدأ الذي شببت عليه، عاملاً أساسياً في شفائي الجسدي والنفسي، لذلك قلت يوماً بعد أن صرت كاتباً: «أنا كاتب الكفاح والفرح الإنسانيين» فالكفاح له فرحه، له سعادته، له لذته القصوى، عندما تعرف أنك تمنح حياتك فداء لحيوات الآخرين، هؤلاء الذين قد لا تعرف لبعضهم وجهاً، لكنك تؤمن في أعماقك، أن إنقاذهم من براثن الخوف والمرض والجوع والذل جدير بأن يُضحّى في سبيله، ليس بالهناءة وحدها، بل بالمفاداة حتى الموت معها أيضاً.

إن وعي الوجود عندي، ترافق مع تحويل التجربة إلى وعي، وكانت التجربة الأولى، في حي «المستنقع» الذي نشأت فيه في اسكندرونة، مثل التجربة الأخيرة، حين أرحل عن هذه الدنيا، ومثل تجربة الكفاح ما بينهما، منذورة كلها لمنح الرؤية للناس، لمساعدتهم على الخلاص من حمأة الجهل، والسير بهم ومعهم نحو المعرفة، هذه التي هي الخطوة الأولى في «المسيرة الكبرى» نحو الغد الأفضل.

لقد تقضى العمر، في حلقاته المتتابعة، بشيء جوهري لدي: هو تحقيق إنسانيتي، من خلال تحقيق إنسانية الناس. أنفقت طفولتي في الشقاء، وشبابي في السياسة، ولئن كان الشقاء قد فُرض علي من قبل المجتمع، فعشت حافياً، عارياً، جائعاً، محروماً من كل مباهج البراءة الأولى، فإن السياسة نقشت صورتها على أظافري بمنقاش الألم، فتعلمت، مبكراً، كيف أصعّد الألم الخاص إلى الألم العام، وكيف أنكر ذاتي، وأنتصر على رذيلة الأنانية، وكل إغراءات الراحة البليدة، التي توسوس بها النفس، فكان الإنسان في داخلي، إنساناً توّاقاً إلى ما يريد أن يكون، لا إلى ما يُراد له أن يكون.

وكان المحيط الاجتماعي الذي نشأت فيه، بتمام الكلمة، أميًا، متخلفًا، إلى درجة لا تصدق. لم يكن في حي المستنقع كله، من يقرأ ويكتب. كان سكان هذا الحي، والأحياء الفقيرة الأخرى في مدينة اسكندرونة، يتلمسون في الظلمة سبيلهم إلى النور، والذين ساعدوهم في ذلك كانوا المناضلين الأول، ضد الانتداب الفرنسي والاقطاع، وكان لي، وأنا فتى في الثانية عشرة من عمري، حظ التعرف على هؤلاء الحاملين المشاعل، وشرف الانتماء إليهم، والتعرف إلى حقيقة الكلمة وشرفها من خلال إرشاداتهم. هذا المجتمع، في الطفولة واليفاعة والشباب، أعطاني تجارب لا تنسى، أفدت منها في كفاحي بالقلم على امتداد حياتي الأدبية التي قاربت الخمسين الآن. وكي أختصر الكلام على المحيط السياسي أقول: عرفته، رافقته، كنت قريبًا من أبرز رجاله، منذ هجرة عائلتي من اللواء العربي (الاسكندرونة) إلى اللاذقية، وقبل ذلك بقليل، وبعد ذلك إلى الوقت الراهن. غير أن كفاحي، على الجبهة الثقافية، وما فيها من كرم الكفاح، قد جعلني أكتشف حقائق كثيرة، ومنذ وقت مبكر، لذلك تركت الانتماء الحزبي، منذ منتصف الستينات، وكرست حياتي للأدب، وللرواية تخصيصًا، وسأبقى كذلك، دون أن يعني ذلك نسيان الماضي، أو عدم الأمانة للمنطق، فأنا أعرف أن اليوم الذي أنسى فيه ناسي، أو أدير لهم ظهري، أو ينقطع حبل السرّة الذي يربطني بهم، سيكون يوم توقفي عن الكتابة، وتاليًا عن الحياة.

ولندع الكلمات الكبيرة، فإنني لا أنسجم معها، رغم أن الحديث قد اضطرني إلى مقاربتها، فما أقوله لقرائي أنني ولدت في حي فقير بائس، في مدينة اللاذقية، وفي دار تتقاسم عائلات فقيرة غرفها، وقد اضطرت أمي إلى حرماني من نصف حليبها، وبيع النصف الآخر إلى ابن عائلة ثرية كانت تعمل عندها.. يُقال أن أخي في الرضاعة كان «جول فيتالي» وهو من الأغنياء الذين عاشوا حياة تَرِفَة، ولم أر له وجهًا، لأنه ارتحل قبل سنوات. لقد صورت وضعي الصحي العليل في سيرتي الذاتية، ومنها تعرفون وضعي العائلي الغارق، حتى الاختناق، في حفرة شقاء تدافعناه، بكل ما نملك من إرادة، فلم يندفع! أمي وأخواتي الثلاث، عملن خادمات. عملت أنا الصبي الوحيد، الناحل، أجيرًا، كذلك عمل الوالد، سليم حنا مينه، الخائب في كل أعماله ونواياه، حمالاً في المرفأ، بائعًا للحلوى، وللمرطبات، مرابعًا في بستان قاحل إلا من أشجار التوت، ومربيًا لدود القز، ثم عاود، بين كل هذه الأعمال وأثناءها، سيرته في الترحال، كأنه «موكل بفضاء الله يذرعه». كان أبي، رحمه الله، رحّالة من طراز خاص، لم ينفع ولم ينتفع برحلاته كلها..

أراد الرحيل تلبية لنداء المجهول، تاركًا العائلة، أغلب الأحيان، وفي الأرياف، للخوف والظلمة والجوع. ولطالما تساءلت: وراء أي هدف كان يسعى؟ لا جواب طبعًا. إنه بوهيمي بالفطرة، وقاص بالفطرة، يصنع من أي مشهد حكاية مشوّقة، وقد أفدت منه، في هذا المجال فقط. كان رخوًا إلى درجة الخَوَر أمام شيئين: الخمرة والمرأة! لم يفز بالمرأة ولم يستمتع بالخمرة. كان يسكر إلى درجة التعتعة والسقوط والنوم حيث يسقط، لمجرد شرب كأس أو كأسين. يا للأب المثالي، الذي كافأته، في السنوات الخامسةعشرة الأخيرة من عمره، مكافأة حسنة، متجاوزًا عن كل ما ألحق بالعائلة من أذى، وليس في ذلك منة، بل واجب البنوة وحده.

من اللاذقية، حيث ولدت، تشرد الوالد، وجر العائلة معه، إلى متاهة الضياع، وهذا التشرد فرض علي البحث عن اللقمة أولاً، وفرض علي، ثانيًا، العمل الشاق في السياسة، وأمنيتي، الآن، أن أتشرد من جديد، لأنني أكاد أتعفن بين الجدران الأربعة من مكتبي في الوظيفة، ومن مكتبي في البيت الذي أعمل في الذي أعمل فيه وسط شروط لا إنسانية!

الرحلة، في الخطوات الأولى، انطلقت من اللاذقية إلى سهل أرسوز قرب أنطاكية مرورًا باسكندرونة، ثم اللاذقية من جديد، وبيروت، ودمشق، وبعد ذلك تزوجت، وتشردت مع عائلتي لظروف قاهرة، عبر أوروبا وصولاً إلى الصين، حيث أقمت خمس سنوات، وكان هذا هو المنفى الاضطراري الثالث، وقد دام هذه المرة طويلاً، حتى قارب العشرة من الأعوام، لم أكتب فيها حرفًا واحدًا، وبذلك ضاع استواء رجولتي، بين الثلاثين والأربعين من عمري، سدى، فالنبتة قلّما تعيش إلا في تربتها! هناك استثناءات كثيرة طبعًا، لكن غربتي، وهي مهنتي الشاقة، تختلف جدًا، بسبب ما ترتب علي من كدح لإعالة أسرتي، التي كان نصفها معي، والنصف الآخر في اللاذقية.

لقد تزوجت مريم دميان سمعان، أصلها من بلدة السويدية، مصب نهر العاصي قرب أنطاكية، وكانت مقيمة في اللاذقية عندما التقيتها وتعارفنا بعد هجرة العائلة من اللواء العربي السليب.. إنها إنسانة طيبة، شعبية، لم تتجاوز دراستها الصفوف الابتدائية، أي أنها مثلي من ناحية التحصيل العلمي، لكنها بذكائها الفطري، تفهمت ظروفي كمناضل سياسي ضد الانتداب الفرنسي قبل الزواج، كما تفهمت ظروفي بعد الزواج ككاتب، فوفرت لي، في الحالتين، جوًا أسريًا سعيدًا، قوامه نكران الذات إلى حد التضحية، في سبيل إنشاء الأسرة، ومشاطرتي آلام الغربة، وتوفير

الهدوء والصفاء اللازمين لي ككاتب، وإني مدين لها بنجاحي، وهذه مناسبة أتحدث فيها لأول مرة عن هذه الإنسانة الرائعة، التي كانت معي على الدهر، لا مع الدهر علي، وهذه مأثرة المرأة الرائعة دائمًا، التي تتحلى بصفات نبيلة، ومنها الصبر، والتدبير، والخلق الكريم، حتى أجد نفسي عاجزًا عن الكلام الذي يفيها حقها، بسبب من أنها تفانت، وما تزال، لإسعادي، وللسهر على الأسرة في غيابي وحضوري.

إننا، هي وأنا، نقترب من نصف قرن من الزواج الناجح، والفضل في نجاحه يعود إليها حصرًا، لأنها تتيح لي حرية اكتساب التجارب من جهة، والمناخ الملائم للكتابة عن هذه التجارب من جهة أخرى.

رزقنا خمسة أولاد، بينهم صبيان، هما سليم، توفي في الخمسينات، في ظروف النضال والحرمان والشقاء، والآخر سعد، أصغر أولادي، وهو ممثل ناجح جدًا الآن، شارك في بطولة المسلسل التلفزيوني «نهاية رجل شجاع» المأخوذ عن رواية لي بهذا الاسم، فأبدى مقدرة غير عادية، في أداء دور «مفيد الوحش» عندما كان صغيرًا، وهذا المسلسل لقي إعجابًا مثيرًا، وبث إلى كل أنحاء العالم، كما شارك بدور البطولة «شاهين» في المسلسل التلفزيوني المهم «الجوارح»، وكلا المسلسلين من إخراج نجدت اسماعيل أنزور، هذا الإنسان الموهوب إلى درجة الإبهار.

لدينا ثلاث بنات: سلوى (طبيبة)، سوسن (مخدرة وتحمل شهادة الأدب الفرنسي)، وأمل (مهندسة مدنية) وقد تزوجن، ولم يتبعنني على طريق جهنم: طريق الأدب!

بداياتي الأدبية الأولى متواضعة جدًا، فقد أخذت، منذ تركت المدرسة الابتدائية (هذه التي تعلمت فيها فكّ الحرف كما يقولون) بكتابة الرسائل للجيران، وكتابة العرائض للحكومة. كنت لسان الحي إلى ذويه، وسفيره المعتمد لدى الدوائر، أقدم لها، بدلاً من أوراق الاعتماد، عرائض تتضمن شكاوى المدينة ومطالبها.. هنا كنت صداميًا ومنذ يفاعتي: إننا جياع، عاطلون عن العمل، مرضى، أمّيون، فماذا يريد أمثالنا؟ العمل، الخبز، المدرسة، المستشفى، رحيل الانتداب الفرنسي، مطالبة الحكومة، في فجر الاستقلال، أن تفي بوعودها المقطوعة لأمثالنا..

هذه كانت بدايتي، وقد دفعت الثمن، لأن المسؤولين، آنذاك، وجدوا فيّ مخلوقًا يطالب بقوة، بإلحاح، بجرأة، مع أمثاله، بما هو حق لهم. وماذا كنا نخشى؟ في السجن نجد اللقمة، وفي تحقيق هذا المطلب أو ذاك نلقى العزاء، ولم يكن لدينا ما نخاف عليه، لأننا أصلا مخلوقات العالم السفلي.

بعد ذلك، وأنا حلاق في اللاذقية، كنت أبيع جريدة «صوت الشعب» الناطقة باسمنا ونيابة عنا، وعن المسحوقين من أمثالنا.

كان ذلك خلال الحرب العالمية الثانية، وكنا ضد النازية، وضد الاحتلال الفرنسي، وضد آغواتنا، وقد تدرجت، من كتابة الأخبار والمقالات الصغيرة، في صحف سورية ولبنان، إلى كتابة القصص القصيرة. بدأت حياتي الأدبية بكتابة مسرحية دونكيشوتية، صرخت فيها على كيفي، غيرت العالم على كيفي، أقمت الدنيا ولم أقعدها.. ضاعت المسرحية ومنذئذ تهيّبت الكتابة للمسرح، وما أزال. القصص ضاعت أيضًا. ولم أشعر بالأسف. وكيف أشعر به وحياتي نفسها ضائعة؟ المهم أنني لم أفكر، وأنا حلاق، وسياسي مطارد، وبأنني سأصبح كاتبًا. كان هذا فوق طموحي، رغم رحابة هذا الطموح.. صدقوني إنني، حتى الآن، كاتب دخيل على المهنة، وأفكر، بعد هذا العمر الطويل، بتصحيح الوضع والكف عن الكتابة، فمهنة الكاتب ليست سوارًا من ذهب، بل هي أقصر طريق إلى التعاسة الكاملة. لا تفهموني خطأ. الحياة أعطتني، وبسخاء، يقال أنني أوسع الكتّاب العرب انتشارًا، مع نجيب محفوظ بعد نوبل، ومع نزار قباني وغزلياته التي أعطته أن يكون عمر بن أبي ربيعة القرن العشرين.

يطالبونني، في الوقت الحاضر، بمحاولاتي الأدبية الأولى، التي تنفع النقاد والدارسين، لكنها بالنسبة إلي، ورقة خريف سقطت!

وقد كنت، كما هو معروف، يساريًا وسأبقى.. أما لماذا الأمر كذلك، فإن «لماذا» هذه في غير محلها! تصوروا ابن العالم السفلي، العاري، الحافي، الجائع، مثلي ومثل ناسي، ثم نكون في اليمين، الذي يتغذى أطفاله بالشكولاته ويركبون الكاديلاك! مفارقة أليس كذلك!؟

الرواية الأولى التي كتبتها كانت «المصابيح الزرق»، لكنني لم أفكر بشرارتها، أهي حمراء أم زرقاء!! وهل أنا نيرودا حتى تطلق قصائدي شرارات!؟ إنني بابا نوئيل أوزع الرؤى على الناس، كي أفتح عيونهم على الواقع البائس.. وأحسب أنني ناجح إلى حد ما، لأنّ كلماتي التي أكلت عيوني، على مدى نصف قرن، لم تكن مجانية. لقد حرصت دائمًا على شيئين: الإيقاع والتشويق! وكتبت لغايتين: توفير المتعة والمعرفة للقراء، وهذا سر نجاحي الكبير، فلا أبوح به إلا للنشر! تأملوا!!!

يقال أن البحر كان دائمًا مصدر إلهامي، حتى إن معظم أعمالي مبللة بمياه موجه الصاخب، وأُسأل: هل قصدت ذلك متعمدًا؟ في الجواب أقول:

في البدء لم أقصد شيئًا. لحمي سمك البحر، دمي ماؤه المالح، صراعي مع القروش كان صراع حياة.. أما العواصف فقد نُقشت وشمًا على جلدي. إذا نادوا: يا بحر! أجبت أنا! البحر أنا، فيه ولدت، وفيه

أرغب بأن أموت.. تعرفون معنى أن يكون المرء بحاراً؟ إنه يتعمّد بماء اللّجة لا بماء نهر الأردن، على طريقة يوحنا! أسألكم: أليس عجيباً، ونحن على شواطئ البحار، ألا نعرف البحر؟ ألا نكتب عنه؟ ألا نغامر والمغامرة احتجاج؟ أن يخلو أدبنا العربي، جديده والقديم، من صور هذا العالم الذي هو العالم، وما عداه، اليابسة، جزء منه!؟

البحّار لا يصطاد من المقلاة! وكذلك لا يقعي على الشاطئ، بانتظار سمكة السردين التافهة.إنه أكبر، أكبر بكثير، وأنا هنا أتحدث عن البحّار لا عن فتى الميناء! الأدباء العرب، أكثرهم لم يكتبوا عن البحر لأنهم خافوا معاينة الموت في جبهة الموج الصاخب. لا أدعي الفروسية، المغامرة نعم! أجدادي بحّارة، هذه مهنتهم، الابن يتعلّم حرفة أهله، احترفت العمل في الميناء كحمّال، واحترفت البحر كبحّار على المراكب. كان ذلك في الماضي الشقي والماجد من حياتي، بعد ذلك، وفي الحرب العالمية الثانية، توقف العمل في البحر، اشتغلت في مهن كثيرة، من أجير مصلّح دراجات، إلى مربي أطفال في بيت سيد غني، كان يسومني العذاب مرّاً إذا بكى طفل، أو مرضت طفلة، إلى عامل في صيدلية، إلى حلاق، إلى صحفي، إلى كاتب مسلسلات إذاعية باللغة العامية، إلى موظف في الحكومة، مع كل ما تقوم به الوظيفة من تدجين بطيء، إلى روائي، وهنا المحطة قبل الأخيرة، أي قبل غزل الظلمة في حضن الثرى.

هذه المسيرة الطويلة كانت مشياً، وبأقدام حافية، في حقول من مسامير.. دمي سال في مواقع خطواتي. أنظرُ الآن إلى الماضي، نظرة تأمل حيّادية، فأرتعشُ. كيف، كيف!؟ أين، أين!؟ هناك البحر وأنا على اليابسة!؟ أمنيتي الدائمة أن تنتقل دمشق إلى البحر، أو ينتقل البحر إلى دمشق.. أليس هذا حلماً جميلاً؟ السبب، أنني مربوط بسلك خفي إلى الغوطة، ومشدود بقلادة ياسمين إلى ليالي الشام الصيفية الفاتنة، وحارس مؤتمن على جبل قاسيون، ومغرم متيمّ ببردى، لذلك أحب فيروز والشاميات.

هذا كله جميل، لكنني غريب في غربته،قولة أبي حيان التوحيدي. غريب عن البحر: بيتي، حديقتي، ملعبي، فكيف تكون الهناءة والحبيب الأزرق بعيد؟ تعويضاً أسترجع الماضي، أكتبه، أعوض بما هو كائن، عما كان، أهدم العالم وأعيد بناءه، أستحضر تجارب البحر، أشدّها هولاً، أكتب وأكتب: ثماني روايات عن البحر، ولم أزل في المقدمة من هذا السفر الذي سيكتبه الآتون بعدي من الأجيال الشابة، إذا لم تكن قلوبهم من تراب!

أكره الطرق المعبّدة. دأبي اكتشاف المناطق المجهولة في أدبنا: البحر، الغابة،

الجبل، الثلج، المعركة الحربية، البلدان البعيدة، النضال الوطني السري، الموت، الجنون، الشجاعة، البطولات الشعبية، الموروثات والمأثورات والصور الغريبة. أكره، أيضًا، نصفي العاقل، لماذا نحن الأدباء العرب، في العقلاء جدًا؟ ولماذا في القَعَدَة؟ وأين الجنون والانتحار وعدم الانتماء؟ لا أحب الذين يستريحون على مؤخراتهم!

في أعمالي الأدبية (٣٠ رواية حتى الآن) شخصيات كثيرة جدًا: هناك عالم متكامل من مخلوقات متنوعة متباينة، على أرضية واقعية، تمتزج معها الرومانتيكية وتتبلور في تصرفاتها والأقوال، «روائي واقعي رومانتيكي» هذا هو عنوان دراسة الدكتورة نجاح العطار، التي نُشرت في «الطريق» و«المعرفة» ومجلات أدبية أخرى، ذلك أن الواقعية، كما ترى الناقدة الدكتورة العطار، تتسع، وتستوعب، كل المدارس الأدبية.

أذكّر هنا بطرفتين: أولاهما أنني كلفت صديقًا أن يجمع لي أسماء شخصيات رواياتي، قبل أن أبدأ كتابة رواية «النجوم تحاكم القمر»، فقام بالمهمة حتى عجز عنها. قال لي: «هناك أكثر من (٥٦٠) شخصية، في عشر روايات فقط، فكم يكون العدد في الروايات العشرة الأخرى؟ إنني، وأنا أقرأ الرواية، تستهويني الأحداث، فأنسى إحصاء الشخصيات، ويكون عليّ أن أعود من جديد، وهذا ما لا أستطيعه.. يا للغرابة!» ضحكت طبعًا وقلت: «أنا تلميذ بالنسبة لأستاذي نجيب محفوظ»، فكيف لو كلفك هو بما كلفتك أنا به؟».

الطرفة الأخرى أن أديبًا من اللاذقية، هو الأستاذ سمير سكاف، قام بمحاولة من هذا النوع، دون تكليف طبعًا، وقد كتب إلي، بعد أن أعياه الجواب على السؤال التالي: «من أي متحف بشري جئت بهذ الحشد من المخلوقات، التي لا يشبه أحدها الآخر؟! إنني ألجأ إليك، وأنتظر الجواب!» ضحكت ولم أجب، أنا نفسي لا أعرف، وأحسب أن هذا السؤال من باب التعجيز، وأشهد أنني عاجز!

إذن، بمقياس كهذا، كيف أحصي الشخصيات الروائية التي تركت بصماتها في ذاكرتي؟ كيف أعد الشخصيات التي لم أكتبها بعد، والتي ما تزال حبيسة في طاسة رأسي، تدق على صدغيّ طالبة الخروج إلى النور؟ أحيلكم، في الجواب، على روايتي «النجوم تحاكم القمر» و«القمر في المحاق» ففيها متحف مخلوقات أكبر بكثير من المتحف الذي سألني عنه الأديب سمير سكاف.. عرفتم الآن، لماذا أنا معذّب، ولماذا أفكر باعتزال الكتابة؟! إنها «ملهاة إنسانية» كاملة! وإنها لسخرية أن تحاكم الشخصيات الروائية مبدعها

الروائي، بكل ما تعنيه المحاكمة، التي يتهم فيها المؤلف عناد الزكرتاوي بقتل ديمتريو، بطل «مأساة ديمتريو» ويُحكم عليه بالإعدام مع وقف التنفيذ، حتى يكمل كتابة ما تبقى من روايات وقصص! وهو، المؤلف، يصرخ ناشجًا: «نفذوا! نفذوا!»، ذلك أننا، بعبارة واحدة، محكومون جميعًا بالإعدام مع وقف التنفيذ،حتى نواصل حياة الأديب العربي التي هي، مع التخفيف، حياة تعاسة دراماتيكية بامتياز!

أحب أكثر شخصياتي. إنها منقوشة في الذاكرة. ليتها لم تكن كذلك، وليتني أصاب بفقدان الذاكرة حتى أنساها، مرة واحدة وإلى الأبد! تعرفون لماذا؟ لأننا، أنتم وأنا، مصيرنا إلى الجلجلة، وعندئذ نُصلَب فنموت، ونُنزل صليبنا الذي نحمله منذ أمسكنا القلم! هذا ليس من التشاؤم، فالمعروف عني أنني بائع تفاؤل، إلا أن الكاتب، الذي يرى ما لا يراه الآخرون، يعرف أن كل إنسان يحمل صليبه في هذه الحياة، مع الفارق في حجم هذا الصليب وثقله، فالمليونير، وبالدولار، كوحدة نقدية، يحمل صليب الشره للاستزادة من جمع المال، بينما نحن، الأدباء الفقراء، وكذلك أبناء الشعب الذين مثلنا، نحمل صليب الركض وراء اللقمة!

الإنسان ابن تاريخه الاجتماعي، والتاريخ حقب ومراحل، ونحن الآن في مرحلة المجتمع الاستهلاكي، حيث النفعية عنوان كبير وبارز له، مع كل ما ينطوي تحتها من شرور وآثام. لكننا، في الوطن العربي، مكتوب علينا أن نواصل الكفاح، في سبيل التحرير واسترداد الحقوق، وضد التطبيع الثقافي، وكل تطبيع، مع إسرائيل، التي تحتل أرضنا وتقتل وتشرد إخوتنا في فلسطين، وهذا الكفاح مجيد، وسيكون مجيداً أكثر، ومجدياً أكثر في مناخ الحرية التي يريدون وأدها، كما في حادثة التفريق الجائرة والظالمة بين نصر حامد أبو زيد والسيدة زوجته.

الإبداع رسالتنا إلى العالم، به وحده نجابه التحديات الثقافية في الجوار وفي العالم، لكن الإبداع نبتة تحتاج إلى الشمس، وهذه اسمها الحرية الفكرية.

❖ ❖ ❖

إشكالية الإنسان عند يحيى بن عدي(*)

د. محمد علي العجيلي(**)

الإنسان أشكل عليه الإنسان «التوحيدي»

تمهيد:

«الإنسان أشكل عليه الإنسان» عبارة للتوحيدي، تضمر حشداً من المعان المشكلة في أفق البحث عن حقيقة الإنسان، وتحمل دعوة لسبر أعماق الإنسان وفك شبكة الرموز التي تربط علاقاته بذاته وبالآخر في شتى المجالات: الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية والسياسية، إنه إشكال خصب يضع العلوم الإنسانية من حيث تداخل مادتها وتشابهها، موضوعاً ومنهجاً في وضع لا يقل إشكالاً.

(*) يحيى بن عدي، فيلسوف ومنطقي ومترجم عربي، ولد في أواخر القرن الثالث الهجري، تتلمذ على أبي بشر متى بن يونس وأبي نصر الفارابي وغيرهما من أعلام عصره، له مؤلفات كثيرة في المنطق والعلوم والفنون واللاهوت ومنها كتابه «تهذيب الأخلاق» ذكرها ماجد فخري في كتابه « الفكر الأخلاقي العربي» "ط٢"، الأهلية - بيروت ١٩٨٦.

(**) د. محمد علي العجيلي: كاتب وباحث وأكاديمي سوري.

- العمل الفني: الفنان أكثر عبد الحميد.

قبل التوحيدي خاطب «سقراط» الإنسان طالبًا منه أن يرتد إلى ذاته ليعرف نفسه.

وأنّ تعرف نفسك، أو أن تعرف الإنسانية ذاتها، فذلك مطلب ثقافي سرمدي أنجب عبر التاريخ كل معارف الإنسان من الأسطورة إلى الإنسانيات مرورًا بكل العلوم التي ترعرعت في أحضان الفلسفة، التي أنجبت بدورها، نظرات مختلفة غاية الاختلاف إلى حقيقة الإنسان بوصفه موضوع معرفة. وكان من نتاج ذلك تفاوت وجهات النظر انطلاقًا، وتباين النتائج المذهبية حصيلة، في محاولات تعريف الإنسان، تعريفًا جاذبًا من طراز قولهم: إنه حيوان ناطق، أو حيوان مدني، أو حيوان اجتماعي، أو حيوان صانع أو حيوان متدين، أو حيوان فلسفي أو حيوان ضاحك أو حيوان مريض..إلخ[1].

وكانت معرفة الإنسان نفسه، موضع الصدارة في مذهب أفلاطون الذي أضفى على البحث عن حل هذه المشكلة صبغة عقلية رفيعة.

فلا غرو أن يعلن الطبيب (بيير فندريس) انتماء نظريته العلمية عن الإنسان إلى جده الفكري الأول، صاحب الأفلاطونية[2]. ولكن ابن سينا الشيخ الرئيس الفيلسوف الطبيب، حبس الإنسان في «إنيسة» الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء، ثم جاء (ديكارت) ليسوّغ الحقيقة الفلسفية ويثبت النتائج المعرفية الأنطولوجية والماورائية في الـ «أنا أفكر» التي تسبق الـ «أنا موجود» فسادت على مدى العصر الحديث إلى أن جاء (سارتر) مؤكدًا أسبقية الـ «أنا موجود» على الـ «أنا أفكر» أي أسبقية وجود الإنسان على ماهية الإنسان، فقلب المسلمة الديكارتية شكلاً ومضمونًا «أنا موجود إذن أنا أفكر». ونرى طائفة من العلماء يجهدون لتحديد حقيقة الإنسان علميًّا، وإن كانوا في الحقيقة يرتدون إلى أحضان النظرة الفلسفية، فمنهم من يطالب بمعرفة الإنسان نفسه، لأن الإنسان هو ذلك المجهول (الكسيس كارليل) ومنهم من يلحف على الطلب ذاته ما دامت النفس هي ذلك المجهول الخالد (محمد صبحي أبو غنيمة). ولكن (جوليان هكسلي) يبرز الحاجة الملحة في العالم الحديث إلى إقامة نظام للقيم والمثل العليا، لأن الإنسان حيوان متفرد السيادة على الكون و (لو كونت دي نوي) يحذر من نمو الذكاء الإنساني وحده بصرف النظر عن النمو الأخلاقي والجمالي.

ولم يكن الدكتور (عادل العوا) الذي اختار الثقافة العربية منهلاً يمتح من معينه الأمثلة الخصبة على أهمية الإنسانيات العربية، لم يكن يقصد بعنوان كتابه «الإنسان ذلك المعلوم» أكثر من معارضة عنوان كتاب (الكسيس كارليل) «الإنسان

ذلك المجهول» معارضة هي إلى دعابة المفارقة أقرب - كما يقول - ولكنه أعطانا صورة واضحة عن ذلك المسعى الفكري في دراسة الإنسان مؤكدًا أن ما قدم فيها لنشاط الفكر ليس تحديد هوية الأفكار في انتمائها إلى جملة حقائق تراكمية وقيمية، بقدر ما هو الفهم المتبادل والتداخل بينها، بغض النظر عن الاختلافات وتعدد وجهات النظر التي تتميز من بين جميع علوم الإنسان بأن مثال المعرفة والحقيقة فيها، أقل ما يكون قابلية للصياغة بيسر، وذلك بسبب ارتباطها العميق بالوجود الفريد للكائنات البشرية والجماعات، بتعبيراتها المبدعة واختياراتها الأساسية التي تلتزم بها[٣]. وربما كان هذا سبب إلحاح (كارليل) على ضرورة أن نعرف أنفسنا معرفة أفضل باعتبار الإنسان كلا، لهذا فإن العلماء في رأيه، حين يتكلمون في شؤون لا يلمون بها إلمامًا كافيًا يعرقلون تقدم البشرية في أحد حقوله، بينما يسهمون فعلاً في هذا التقدم، في حقل آخر، وهكذا ظل الإنسان «ذلك المجهول» ولكنه ظل موجودًا، إلى أن أعلنت الفلسفة المعاصرة «موت الإنسان» مع البنيوية.

وهكذا شكل الإنسان في معترك هذه الاهتمامات، الجادة منها وغير الجادة، نواة دار حولها الطرح المنهجي في أغلب مناحيه وإن اختلف في التقويم والنتائج، لأن



الإنسان بتنوع فاعلياته المعرفية، غدا ذاتًا وموضوعًا في آن معًا.

لذا فإن الطرح المنهجي كما ذكرنا يدفع بنا بشكل ملح إلى النظر في الفاعلية التي أحاطت (بابن عدي) حتى تدفع بدورها أبا حيان إلى التتلمذ على يدي هذا الفيلسوف

الذي انتهت إليه «رياسة أهل المنطق في زمانه». فقد كان أبو سليمان المنطقي السجستاني نفسه واحداً من تلاميذه. وقد أكد ذلك قول أبو حيان في لحظة ما: «قال الوزير: ما عجبي من جميع هذا الكلام إلا من أبي سليمان في هذا الاستحقار والتغضب، والاحتشاد والتعصب، وهو رجل يعرف بالمنطقي، وهو من غلمان يحيى بن عدي النصراني، ويقرأ عليه كتب يونان، وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان»[4].. فلقد كان ميالاً للجدل والمناقشة، يعتمد على المنطق في إثباته للحقائق وفي إشارته للعقائد. فهو لم يقتصر على ترجمة كتب (أرسطو) من السريانية إلى العربية بل ألف كتبًا كثيرة في العلوم والفنون وله آراء كثيرة يشير إليها التوحيدي في كتابه «المقابسات» وكلها تدور حول الحركة والزمان، والعلة والمعلول، والصورة والمادة، والكون والفساد، والإمكان والاستحالة... فقد وصفه أبو حيان قائلاً: «وأما يحيى بن عدي فإنه كان شيخًا لين العريكة، فروقة (أي شديد الفزع) مشوه الترجمة، رديء العبارة، لكنه كان متأنيًا في تخريج (المسائل) المختلفة وقد برع في مجلسه، أكثر هذه الجماعة، ولم يكن يلوذ بالإلهيات، (بل) كان ينبهر فيها، ويضل في بساطها، ويستعجم عليه ما جل، فضلاً عما دق منها، وكان مبارك المجلس»[5].

وربما كان ما يقصده أبو حيان من كلمة فروقة هو أن يحيى بن عدي كان يفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة في البحث بقوله: «إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمّنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام! لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت! أما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوي، والطبيب، والمهندس، والمنطقي، والمنجم، والطبيعي، والإلهي، والحديثي، والصوفي؟»[6].. فهو لم يكن يعتبر النحو والشعر واللغة من العلوم، بل كان يقول: «إن هذه كلها أدخل في باب التمويه والمغالطة، منها في باب العلم والمنطق، فهي قشور من الحكمة ليس لها إلا ظل يسير من البرهان المنطقي والرمز الإلهي والإقناع الفلسفي!»[7].

لذا فإن الإشكالية التي كانت موضوعًا للطرح والاهتمام عند ابن عدي هي إشكالية الإنسان بتنوع فاعلياته المعرفية التي غدت في لحظة ما، هي الذات والموضوع معًا.

فقد كانت محاولته في الأنسية العربية جادة كل الجدة وخاصة في كتابه «تهذيب الأخلاق» التي تعكس ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في استمراره وديمومته. ويبدو أن المضمون المعرفي والمعايير القيمية، وماهية الإنسان، كانت هاجس ابن

عدي، فكرس لها فصلاً خاصًا بالإنسان التام ينم عن تصميم عميق لتكريس واقعية عقلانية في الفهم والتفسير تعين في خلق آليات منهجية ومضامين معرفية توقظ وعينا التاريخي، وتضمن التواصل الحضاري وتوظف التسلسل الزمني للأفكار لتتجاوزها وفق منطق الأفكار ذاتها.[٨].

إننا لن نكتسب معرفة أفضل بأنفسنا بمجرد اختيار حقائق إيجابية من أكداس المعلومات المتعلقة بالإنسان وإنشاء جدول لوجوه نشاطه. فليس الغرض من معرفة الإنسان إرضاءً فضوليًا، بل إعادة بناء أنفسنا وما يحيط بنا، ولذا فإن علم الإنسان سيكون مهمة المستقبل[٩].

ويتمثل تصور ابن عدي لمفهوم الإنسان في توجيه سلوكه وممارساته باتجاه طبيعته الحقيقية أو ماهيته، فكيف نهتدي إلى ماهية الطبيعة الإنسانية بين تلك التأويلات التي تتعدد وتتنافر، بتعدد المذاهب والنزعات والتيارات وتنافرها؟

وإذا كان التأويل الحسي يجرد الفرد من المشاعر الإنسانية ويحبسه في كهف الذاتية ويصوره شريرًا أنانيًا وحشًا، ينفر من الناس، فإن تصور ابن عدي يناقض ذلك تمامًا، فالإنسان وإن تضمن جانبًا سلبيًا فله جانب إيجابي أيضًا يناقض الأول ويدخل معه في صراع دائم من أجل الغلبة فذلك هو تناقض الإنسان.

ويبدو أن حدّ الإنسان عند «ابن عدي» يقوم على مسلّمات تنفتح على كونية الإنسان بمعنى إنسانيته وتنطلق من موقف عقلاني يعترف بقدرة الإنسان العقلية على توجيه سلوكه نحو طبيعته الحقيقية وتقويم ممارساته بحيث يميز بين الخير والشر، والفضيلة والرذيلة. وعليه فإن الإنسان التام هو الذي «لم تفته فضيلة ولم تشنعه رذيلة»[١٠]. ولكن التام يقابله الناقص، وفكرتا الفضيلة والرذيلة تنحلان في النهاية إلى فكرتي الخير والشر وترتكزان على فكرتي العلم والجهل، وتحديد ابن عدي يدل على أن فكرة التام تبتعد بمقدار معين عن طرفين متناقضين هما الناقص والكامل، فهل التام هو الكامل؟

يرى ابن عدي، إن على الإنسان التام أن يكون «مجتهداً في بلوغ الغاية عاشقًا لصورة الكمال»[١١] وأن يظل «متيقظًا لجميع معايبه، متحرراً من دخول النقص عليه مستعملاً لكل فضيلة»[١٢]. ونستنتج من تحليلات ابن عدي أن التمام والكمال والنقص، هي صفات تلف طبيعة الإنسان وتخترقها، ولكن فكرة الكمال تظل هدف الذي يتطلع إليه الإنسان التام وهي موضوع عشقه، وهو يتدرج بين صفتي النقص والتمام، فبينهما أبعاد قابلة للتحقق عمليًا كما هي ممكنة نظريًا حيث يظل الإنسان يشعر بالنقص حيال فكرة الكمال البعيدة

المثال، إن لم نقل المستحيلة. لهذا رأينا أن فكرة التمام تتوسط فكرتي النقص والكمال على درجات ترتبط بقدرة الإنسان الإدراكية على مراقبة ذاته من خلال مركزية الذات في نسقه الفلسفي ومن خلال البعد الإنساني في الهدف الفكري أو النظري. فيتحقق المعنى المقصود من مفهوم الإنسان التام. «فالتمام وإن كان عزيزًا بعيد التناول، فإنه ممكن وهو غاية ما ينتهي إليه الإنسان ونهاية ما هو متهيئ له»[١٣]، في إطار الفاعليات الباطنية للذات والقدرة على توظيف الإمكانات وتوافر الإرادة في تجسيد الفكرة، فعلاً وممارسة، في إطار التوجه نحو غاية الإنسان الحقيقية. فإن الإنسانية حكمة نظرية سامية وممارسة عملية تنقل الإنسان من درجة إلى أخرى، على طريق التقدم، الذي يشكل ركيزة ضمنية تنعكس في سلوك الإنسان في حياته وفي علاقاته بالآخرين. «فإذا صدقت عزيمته وأعطى الاجتهاد حقه، كان حقيقًا بأن ينتهي إلى غايته التي هو متهيئ لها ويصل إلى بغيته التي تسمو نفسه إليها»[١٤]. ونلمح في معنى التهيؤ، فكرة القابلية أو الإمكانية التي يمتلكها الإنسان. ومعنى التهيؤ - على إيجازه - هو الذي يربط بين النظر والممارسة وبين السلوك والغاية، في الوصول إلى فهم الإنسان، وتحقيق الأنا الإنساني، الذي أشكل على الإنسان التوحيدي.

فإذا كانت فكرة الإنسان التام ممكنة التحقق بمحاورته ذاته ومحاورة الآخر في حدود القدرات الإدراكية للذات، فما هي الكيفية؟ أي كيف يتعامل الإنسان مع العالم الخارجي المحيط؟

يبدو أن هذا التعامل أو هذه الفاعلية الإنسانية لا تتم وفق معايير العقل المحض، وإنما تتم في أفق العقل الإنساني ووفقًا لمتطلبات هذا العقل، حيث يكون على الإنسان «أن يصرف عنايته إلى النظر في العلوم الحقيقية، ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة، وكشف عللها وأسبابها وتفقد غاياتها ونهاياتها، ولا يقف عند غاية من عمله إلا ورمى بطرفه إلى ما فوق تلك الغاية»[١٥].

فماذا نستنتج من هذه المقولة الموجزة؟

- يدرك الإنسان أبعاده الوجودية وحقيقة العالم الخارجي بواسطة التمعن في حقيقة العلوم.

- يتحقق من الغاية العملية التي من أجلها وجدت أشياء العالم الخارجي بواسطة التوغل معرفيًا في إدراك ماهياتها، بالوقوف على عللها وأسباب وجودها.

- يحصل على الحكمة النظرية ويكرسها لدعم وتقويم ممارساته بواسطة النظر النقدي في كل الوجوه الممكنة في أفق غاياته المرجوة.

لهذا يدعو ابن عدي الإنسان إلى العيش (فكريًا) وفق منهجية العقل

الانتقادي المقترن دومًا بالحقيقة الفلسفية (الواقعية). فهذا النمط من التفكير يوجه الحياة باتجاه الخضوع إلى المطالب الحياتية الملحّة، فهو يربط بين غايات السلوك وظيفيًّا ومعرفيًّا ويحفز الإنسان إلى ممارسة التفكير العملي الذي فيه الجانب الأسمى، ويعمل على تشكيل وعيه تشكيلاً إيجابيًا متسقًا مع أنماط الحياة ومستوياتها. ولهذا فإن مفهوم ابن عدي للعلوم لا يخرج عن نطاق العلوم العقلية، التي لا تأخذ بالفكرة ولا توظفها إلاّ بعد إخضاعها للتمحيص سواء أكانت (الفكرة) في مجال إدراك حقيقة الوجود الذاتي للإنسان أو إدراك العالم الخارجي المحيط به.

وليس إدراك حقيقة الموجودات من حيث أسبابها وغاياتها، إدراكًا لذاته، وإنّما هو إدراك واع يستهدف تحديد الأبعاد الزمانية والمكانية للإنسان في علاقته بذاته وبالآخر وبالطبيعة، ومن ثم ترسيخ حريته الفكرية كمعطى أساسي في أفق تلك العلاقة، وعامل أساسي في ضبط تلك العلاقة وتصويبها وفق الغاية المرجوة، لكي يرمي بطرفه، بعد ذلك، إلى ما فوق تلك الغاية[16].

وينجم عن ذلك أن الإنسان الواعي يمارس النقد والنقد الذاتي (في مراقبة ذاته وسلوكه وممارساته) بمقدار وعيه، وبمقدار وعيه تكون قدرته على تحمل مسؤولياته وثقته بنفسه وبهذا يصير «مخصصًا بالعلم والحكمة متحققًا بالفهم والفطنة»[17]. ووعي الحرية هو وعي المسؤولية تمارس بذات القدر والكيفية في التعامل مع الآخر ومع الطبيعة. فإذا أدرك الإنسان أبعاده، ينطبع سلوكه بخصائص الروح الإنسانية العالية. لأن الناس في نظر ابن عدي هم «من قبيل واحد، متناسبون يجمعهم الإنسان»[18] وهكذا تنطبع كل مفاهيم الحريّة والمسؤوليّة والنقد والنقد الذاتي - عند ابن عدي - بالطابع الإنسي، لأن العقل عنده قسمة مشتركة بين الناس جميعًا، فهي متساوية عندهم في النوع، وإن اختلفت في الدرجة.

فـ «الإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة، وهي جوهر واحد في جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد، وبالأشخاص كثيرون»[19].

لذا فإن ما يميز تحليلات ابن عدي، ويعطيها بعدًا واقعيًا في فهم ماهية الإنسان هو اعتمادها العقل الانتقادي مقابل العقل المحض.

أما ما يعطيها السمة الإنسانية، فهو كونيتها التي تتجاوز الحدود الإقليمية والمحلية، ليصبح نتاج العقل ملك الإنسانية جمعاء «فيتواصل ويتكامل حيث يتمم اللاحق السابق، فيغدو الإنسان مشروعًا تاريخيًا إنسانيًا عماده الحكمة والمودة فـ «المودة إنّما تكون بالنفس، فواجب أن يكون كلهم متوادين متحابين، وذلك في الناس طبيعة»[20]، هكذا يتم الارتقاء بالإنسان والإنسانية.

وعليه يمكن أن نعد ما قدمه ابن عدي في هذا المجال إرهاصاً قوياً للنزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري، واعتبار الإنسان مقياس كل شيء.

فإذا وقفنا عند هذا الحد من الإلماعات الإنسانية عند ابن عدي، فإننا نكون قد أغفلنا جانبًا لا يقل عنها أهمية، يتمثل في موقفه الجمالي ورمزيته المحببة، مما يفيد في توسيع أفق الإنسان التام في الشعور بالإنسانية حيث يشكل أدب الفصاحة واللسان، الإطار الأجمل الذي تبرز فيه معالم الأدبيات الإنسانية. ولكننا فضلنا إرجاء البحث في هذا الجانب الجمالي لوضعه في المكان المناسب من عملنا.

ببليوغرافيا مختصرة

- أميل برهييه: تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت ١٩٨٣.
- آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج١.
- الكسيس كارليل: الإنسان ذلك المجهول. ترجمة شفيق أسعد فريد، بيروت ١٩٨٠.
- جوليان هكسلي: الإنسان في العالم الحديث، ترجمة حسن خطاب.
- عادل العوا: الإنسان ذلك المعلوم، بيروت ١٩٧٧.
- عبد الحميد الصالح: محاضرات في الفلسفة العربية، غير منشورة
- ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي - الأهلية، بيروت ١٩٨٦.
- يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق ضمن «الفكر الأخلاقي العربي».

الهوامش

(١) - عادل العوا. الإنسان ذلك المعلوم، عويدات - التصدير.

(٢) - المرجع نفسه ص٢٣٠.

(٣) - المصدر نفسه - التصدير.

(٤) - أبو حيان التوحيدي: «الإمتاع والمؤانسة» الجزء الثاني، ص١٨.

(٥) - المصدر نفسه، الجزء الأول، ص٢٧.

(٦) - التوحيدي: «المقابسات» رقم ٤٨، ص٢٢٤.

(٧) - المرجع نفسه.

(٨) - محاضرات الدكتور عبد الحميد الصالح في الفلسفة العربية - غير منشورة.

(٩) - المرجع نفسه.

(١٠) - يحيى بن عدي: «تهذيب الأخلاق» ص٣٤٠.

(١١) - المصدر نفسه، ص٣٤٠ - ٣٤١

(١٢) - المرجع نفسه.

(١٣) - المرجع نفسه ص٣٤٠.

(١٤) - المصدر نفسه ص٣٤٠.

(١٥) - المرجع نفسه، ص٣٤٠.

(١٦) - المرجع السابق ص٣٤١.

(١٧) - المرجع السابق ص٣٤١.

(١٨) - المرجع السابق ص٣٤٤.

(١٩) - المرجع نفسه ص٣٤٤.

(٢٠) - المرجع نفسه ص٣٤٤.

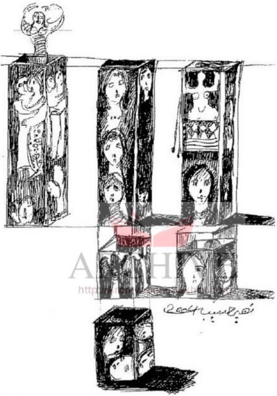
٣٨

مقدمة إلى الأخلاق البيئية

تأليف: إرنست بارتريدج
ترجمة: معين رومية (*)

الفلاسفة هم أولئك الأفراد المزعجون الذين يسألون «السؤال التالي». إنهم يبحثون ومن ثم يمتحنون نقدياً المفاهيم والافتراضات المسلّم بها عموماً. يسأل الفلاسفة أسئلة مزعجة من قبيل «ما الذي تعنيه بذلك؟» «كيف حدث ذلك؟» «وماذا بعد؟»، والأكثر إقلاقاً من بينها جميعاً هو السؤال «لم ينبغي عليّ أو عليك أو على أي شخص أن يعتقد بذلك؟». إنّ المهمة الأولى للفيلسوف هي طرح الأسئلة وليس الإجابة عليها. لا تتمثّل مهمته أن يريح القلق بل في أن يُقلق المرتاح.

(*) معين شفيق رومية: باحث من سورية، مهندس في كلية الهندسة المدنية - جامعة تشرين.
- العمل الفني : الفنان زهير حسيب.



غالبًا ما تمّ، وببرود شديد، تجاهل محاولات الفلاسفة لإيقاظ الآخرين من سباتهم الاعتقادي (كما عبّر كانط عن ذلك). في بعض الأحيان كانت تنجح محاولات الفلاسفة في تشجيع الفكر الفعّال (كما في حالة سقراط).

تقع ضمن الحقل العام للفلسفة، الأخلاق والفلسفة الأخلاقية – أي الدراسة الفلسفية للقيم (الخيرات والسيئات) والتي يتحمل مسؤوليتها أشخاص أو شخص متسم بالمسؤولية والمعقولية والتفكير المتأني. تبحث الأخلاق Ethics مفاهيم

عامة من قبيل الإلزام والعدالة والحقوق والواجبات والفضيلة والمنفعة.. إلخ. وتبحث الفلسفة الأخلاقية Morai Philosophy، عموماً، تقييم الأفعال الشخصية والسلوك والبواعث والتدابير.

من الناحية الوصفية، تتأسس الأخلاقية Morality اجتماعياً من حيث الأصل والتوجه، وتكون نسقية Systemic على نحو ضروري. وتنشأ الدساتير الأخلاقية، كما هو حال المنظومات الاقتصادية، من خلال التنافس والتعاون: التنافس في سبيل الخيرات النادرة والخدمات وإشباع الحاجات وضمان المصالح الشخصية، والتعاون في سبيل تحقيق وتعزيز الرفاه المتبادل والسلامة. لذلك، تصف الفلسفة الأخلاقية وتفرض ضوابط وحريات (واجبات وحقوق) تنظم الحياة الاجتماعية بحيث يسهم الجميع تقريباً في التعظيم التام للمنافع وفي إشباع الحاجات.

إن مفهوم الشخص Person مركزي في الفلسفة الأخلاقية، وفي الوقت الذي تكون فيه لائحة المعايير التي تعرّف «الشخصية» موضع جدال وخلاف إلا أن أغلب فلاسفة الأخلاق سوف يشملون أغلب الخصائص التالية في تعريفهم للشخصية:

- الحساسية أو القدرة على الشعور بالألم.
- الوعي بالأشياء والأحداث الخارجية.
- المحاكمة العقلية، أي القدرة على حل المشكلات.
- النشاط ذاتي الدافع.
- القدرة على الاتصال من خلال استخدام منظومة تركيبية مكتملة من الرموز الدلالية (اللغة مثلاً).
- مفهوم للذات (أو للنفس) المستمرة عبر الزمن.
- القدرة على صياغة مستقبلات بديلة والاختيار بينها.
- القدرة على العمل وفقاً لمبدأ ما - أي القدرة على التروي في السلوك تبعاً للقواعد.
- الاعتراف بشخصية الآخر.

إن السبب الذي يجعل هذا التعريف جوهرياً للفلسفة الأخلاقية يكمن بأنّ مثل هذا الكائن الذي وصفناه يمكن أن يقال عنه «مسؤول أخلاقياً» أو «مكلّف أخلاقياً» (مثلاً، الأطفال والحيوانات ليسوا كذلك). وبما أن «الأشخاص» الوحيدين الذين نعرفهم هم كائنات بشرية، لذلك ثمة إغراء كبير في أن نتعامل مع مصطلحي الشخص Person والكائن البشري Human Being كمترادفين. تقود هذه المساواة غير المدروسة إلى كمّ كبير من التشوش والإرباك في المناقشات الأخلاقية.

وخصوصاً منها تلك المتعلقة بمسائل من قبيل الإجهاض والقتل الرحيم والأخلاق البيئية. يمكن أن نقيم تمييزاً سهلاً بين الشخص (كمفهوم أخلاقي) والكائن البشري (كمفهوم بيولوجي) إذا ما ذكرنا قضايا متعارضة. مثلاً، في المسلسل التلفزيوني «رحلة نجم»، يصوَّر الإنسان الأوتوماتيكي وعدد كبير من المخلوقات «الغريبة» كأشخاص غير بشريين. قد تعتبر الدلافين أيضاً أشخاصاً على الرغم من أننا لم نقرر أن ذلك هو الواقع. من جهة ثانية، إن الكائن البشري الذي تعرض لأذية دماغية خطيرة أو لسبات دماغي غير قابل للشفاء لا يعتبر شخصاً.

إن التساؤل عن كائن ما بأنه شخص أم لا، له تأثير أساسي على سلوكنا الأخلاقي نحوه. يتمتع الأشخاص بالكرامة ويستحقون الاحترام ويلتزمون واجبات ومسؤوليات ويملكون حقوقاً إلى درجة لا يصل إليها اللا-أشخاص. لذلك، إذا وجدنا أن الدلافين هي، في الواقع، أشخاص، فإن مواقفنا تجاهها سوف تتغير حالاً، وسوف (على سبيل المثال) نطلب، بواسطة القانون، من صيادي الأسماك أن يعتنوا أكثر بالسلامة «الشخصية» للدلافين. لقد طُبِّقت مفردات ومبادئ الفلسفة الأخلاقية تقليدياً على مجتمع الأشخاص البشريين. لذلك فإن توسيع البحث الأخلاقي إلى خارج السياقات البشرية لمجتمعات الحياة (مثلاً إلى المنظومات الإيكولوجية -Ecological System)، يطرح مشكلات عميقة مفاهيمية ومنهجية. إن الباحث الأخلاقي الإيكولوجي الذي يتجاهل هذه المشكلات يخاطر، إذ يفعل ذلك، بأن يجعل نظريته الأخلاقية مبتذلة وباطلة.

يقود مفهوم الشخص مباشرة إلى التمييز بين القيمة الأخلاقية والقيمة غير الأخلاقية. فالقيمة الأخلاقية هي قيمة توصف بها جدارة الشخص (أو بكلمات أخرى، توصف بها فضيلته الأخلاقية). الفعل الجيّد أخلاقياً هو ذلك الفعل الذي تستحثه إرادة شخصية جديرة بالتقدير. يطبق مصطلح قيم غير أخلاقية على أي شيء آخر يمكن أن يتدرج (يوصف بالجيد أو السيئ). يتضمن ذلك السعر (للبضائع والخدمات)، والجمال (الموضوعات الفنية أو المناظر الطبيعية) والوظيفة (الآلات)، وقابلية الحياة (للأنواع أو الأحياء) والاستقرار (للمجتمعات أو للمنظومات الإيكولوجية)، بل حتى الاستمتاع (بخبرات الحياة) - باختصار، أية قيمة لا توصف بها جدارة الأشخاص. الاكسيولوجيا -Axiology (علم القيم) هو ذلك الفرع الفلسفي الذي يعالج القيم عموماً، بينما الأخلاق، كمبحث جزئي من الاكسيولوجيا، تهتم بالقيم الأخلاقية أو تهتم بالقيم غير الأخلاقية في صلتها بالقيم الأخلاقية.

تهتم الأخلاق البيئية بقضية السلوك الشخصي المسؤول ذي الصلة بالمواقع الطبيعية والموارد والأنواع والأحياء غير البشرية. بالطبع، إن السلوك المتصل بالأشخاص هو الاهتمام المباشر للفلسفة الأخلاقية. (بدقة أكثر، يمكن تأويل الأخلاق البيئية بشكل أوسع بحيث تتضمن أسئلة حول المسؤولية تجاه البيئات الاصطناعية، لكن مثل هذا التأويل ليس موضع اهتمامنا المباشر ولذلك سوف نقصر انتباهنا على القضايا ذات الدلالة الأخلاقية التي تتعلق بالبيئات الطبيعية).

تستلزم المسؤولية الأخلاقية عادة، المعرفة والمقدرة والاختيار والدلالية القيمية. أي أنه عندما يكون شخص ما مسؤولاً أخلاقياً عن القيام بعمل فهذا يعني أنه:

A - يعرف هذا المطلب.

B - يكون قادراً على أدائه.

C - يستطيع أن يختار بشكل حرّ أداؤه أم عدم أدائه.

D - عند أداء هذا العمل فهو يؤثر على صالح أو حرية الكائنات الأخرى. وبما أن استجابة المرء على هذه المطالب تعكس «قيمته الأخلاقية» كشخص، لذلك نقول أن هذه الاستجابة لها «دلالة أخلاقية». ربما يساعدنا هذا التحليل للمسؤولية الأخلاقية على تفسير واقعة أن الأخلاق البيئية جذبت حديثاً وحسب انتباه واهتمام فلاسفة الأخلاق. ببساطة تامة، وإلى وقت متأخر، كانت تأثيراتنا على البيئة الطبيعية تعتبر محايدة أخلاقياً Morally Neutral لأن الطبيعة، كما افترضنا ذلك دوماً، لا - شخصية من جهة، كما أنها من جهة أخرى ضخمة وفسيحة جداً بحيث لا تتأذى عبر تدخلاتنا، أو على الأقل، لم نكن قادرين تماماً على التنبؤ بالأذى الناجم عن تعاملنا مع الطبيعة. الآن، بالطبع، نمتلك معرفة أكثر حول الموضوع. نحن نعلم أننا قد نتسبب بأضرار دائمة وهائلة للمواقع الطبيعية وللموارد وللمنظومات الإيكولوجية. لا نعلم فقط أننا قد نتسبب في هذه الأذيات، بل نعلم أيضاً كيف نسببها وكيف يمكن أن نمنعها أو نعالجها. إن معرفة ذلك كله يقتضي منا الالتزام الأخلاقي بأن نعمل بحذر ونفاذ بصيرة، ومع الزمن، برفق وصبر. نحن باختصار مدعوون، في تعاملنا مع البيئة الطبيعية، كي نفكّر ونعمل، أو ربما أن نحجم عن العمل، بأسلوب يثبت جدارتنا كأشخاص وكثقافات - بكلمة واحدة، يثبت أننا مسؤولون أخلاقياً. لذلك، ربما تشتمل الأخلاق البيئية على قضايا من قبيل مايلي:

❖ لماذا نعتني بالطبيعة «لذاتها» طالما أن

الناس هم فقط من يستحقون الاهتمام؟ وإذا كـان المرء ينكر أن «الناس وحـدهم يستحقون الاهتمام»، عندها على أية أسس يمكن له الدفاع عن ذلك؟ (وفي النهاية، إذا لم يكن ثمة من يشعر بالأسف، فما المشكلة إذا ما تعرض نوع حي أو واد نهري أو حتى كوكب للتدمير؟ إذا كان الناس يفضلون تدمير المواقع والأشياء الطبيعية، عندها ما المشكلة؟ ولم لايكون ذلك؟).

❖ عندما تدّمر الأنواع الحية أو المواقع الطبيعية أو المناطق البرية، عندها، ماهو المضيّع قيميًا بالنسبة للنوع الإنساني؟

❖ هل ستفتقد الأجيال المستقبلية ماانتزعناه منها؟ (كيف سيعرفون، على افتراض ذلك، ما قد خسروه؟).

❖ هل يجب أن يكون للأشجار منزلة قانونية؟ (كما جادل بذلك كريستوفر ستون). وإذا لم يكن ذلك على أساس الصالح البشري، فعلى أية أسس إذًا؟

❖ هل تحمل «استقلالية الأرض» معنى أخلاقيًا؟ أم أنها مفهوم مستبعد وسخيف أخلاقيًا في الثقافة الغربية (كما يزعم سكان أمريكا الأصليين).

❖ هل ثمة حاجة للطبيعة عند الكائنات البشرية تقتضي إلزامًا بالحفاظ عليها؟ ما البرهان على ذلك؟

❖ ما هي الأسس النهائية للتوكيد على حماية البيئة؟ هل هي عقلانية؟ لاعقلانية؟؟ صوفية؟

❖ ما الخطأ، من حيث الجوهر، في علم أخلاق الأرض النفعي والمتمركز بشريًا؟ لم لا نتعامل مع الأرض «كسلعة» بدلاً من اعتبارها «مجتمع»؟

❖ هل للأجيال المستقبلية الآن (وهم غير الموجودين حاليًا) حقٌ في بيئة طبيعية ونظيفة عندما يأتي زمنهم؟

❖ هل بإمكان الإنسان أن «يحسّن» الطبيعة؟ ما الذي يشكّل هذه التحسينات؟

❖ هل لحقائق علم البيئة مضامين أخلاقية؟

❖ هل الكائنات البشرية مؤهلة نفسيًا للعناية بالطبيعة والأجيال المستقبلية؟

إذا كانوا يمتلكون هذه الأهلية، فهل نحن ملزمون أخلاقيًا بتعزيزها؟

إن إحدى أكثر المشكلات جدية تلك التي تواجه الحركة البيئية اليوم تتمثل في موقفها الأخلاقي البعيد عن الاتساق والمريك في الدفاع عنه- إنه موقف يتم عبر الإحساس وليس الفكر وهدفنا هنا أن نعالج هذا النقص.

الأخلاق البيئية: الوصفي والمعياري والنقدي:

وجد فلاسفة الأخلاق أنه من المفيد التمييز بين ثلاثة مستويات للبحث في ميدان الأخلاق. المستوى الأول هو الأخلاق الوصفية Descriptive ethics ويتكون من أوصاف لما يعتبره الناس وثقافاتهم، في الواقع، ذا قيمة. لنتخيّل على سبيل المثال أن مسحاً للرأي العام أجري في كاليفورنيا وأن 55% من السكان يفضلون إجراءات استثنائية ومكلفة لحماية وصيانة غاباتهم الشمالية، وأن 30% يعارضون مثل هذا الإجراءات، وأن 15% لم يُبدوا آراء حول الموضوع. بما أن المسح ينقل الآراء الأخلاقية لعينة من السكان دون أن يقدم حكماً أخلاقياً على هذه الاعتقادات، لذلك فإنّ الاستبيان يعدّ إحدى ممارسات الأخلاق الوصفية. بشكل مشابه، إن تقريراً أنثروبولوجيا عن إجلال قبيلة بدائية ما لغزوات قطع رؤوس الأعداء يعدّ وصفاً لقيم هذه القبيلة. لذلك، يمكن اعتبار الأخلاق الوصفية كنمط متخصص من العلم الاجتماعي.

المستوى الثاني: هو الأخلاق المعيارية Normative Ethics (وتدعى أيضاً الأخلاق التوجيهية)، وتبحث القضايا الأخلاقية بالمعنى التقليدي للمصطلح، أي مسائل الصواب والخطأ، الواجبات والحقوق، العدالة والظلم، الفضيلة والرذيلة.. إلخ. في هذا المستوى من الفكر الأخلاقي، تبنى أحكام ويدافع عنها وفقاً للقيمة الأخلاقية للأفعال والبواعث والسياسات أو للأشخاص أو الجماعات المسؤولة عنها. كذلك، في حالات خاصة، تقدم توصيات حول النهج الأفضل أخلاقياً في الفعل أو السلوك. لذلك، تكون الإجابات المعيارية في ذلك الاستبيان الذي تخيلناه عن الغابات الشمالية لكاليفورنيا من قبيل: «كم هو مزعج أن نجد المواطنين في أدنى درجات اهتمامهم بميراثهم الحيوي!». أو «إنني سعيد أن أرى أن المواطنين عادوا إلى صوابهم أخيراً ويعترفون بأن الكائنات البشرية أكثر أهمية من حزمة من الأشجار». بشكل مشابه، قد يدين المرء معيارياً ممارسة الغزو لقطع رؤوس الأعداء التي يصفها الأنثروبولوجي بدقة.

الفيلسوف، المعتاد على طرح «السؤال التالي»، لا يكتفي بسماع الرأي المعياري. إنه يلحّ على تعبير واضح ودقيق عن معاني المفاهيم المستخدمة في ذلك الرأي. عندما يلتمس الفيلسوف توضيح معنى المصطلحات المعيارية أو فحص بنية وأسس ومسوغات الحجج المعيارية، عندها يمارس الأخلاق النقدية Critical Ethics أو ميتافيزيقيا الأخلاق. إنه، بمعنى ما، شاهد عقلي على الحكم المعياري. إنها مهمة

الفيلسوف الأخلاقي النقدي أن يدخل في الحسبان منطق ولغة ومنهج الفكر الأخلاقي وحججه. لذلك، عندما يدين الشخص الأخلاقي عقوبة الإعدام باعتبارها «غير عادلة» أو قطع رؤوس الأعداء باعتباره «بربرية»، فإن فيلسوف الأخلاق النقدية سوف يتساءل عن معنى «العدالة» و «البربرية» في ذلك السياق. كما أنه سوف يبحث في طبيعة ومغزى الحجج المقدمة للدفاع عن هذه المزاعم المعيارية (الأخلاقية).

يمكن أن يؤدي الفشل في التمييز بين المستويات الثلاثة للبحث الأخلاقي إلى خطأ وإرباك كبيرين. مثلاً، إن الفشل في التمييز بين الأخلاق الوصفية والمعيارية يمكن أن يجرّ المرء إلى نسبوية ثقافية ساذجة، أو حتى نسبوية ذاتية. كذلك، يمكن أن يقود الفشل في تمييز الأخلاق النقدية عن المعيارية إلى استنتاجات أخلاقية متهورة. على سبيل المثال، عندما نؤكد (ميتا أخلاقيًا) أن للأجيال المستقبلية حقوقًا، فلا يستتبع ذلك أنهم (معياريا) يمتلكون الحق في أن تظل المساحات المائية المخصصة للزوارق في حالة طبيعية. أيضًا، عندما يحاجج امرًا ما (معياريًا) بأن إلقاء النفايات النووية في المحيط هو عمل غير عادل أصلاً، فلا ينبغي أن نقبل أو نرفض هذه الدعوى إلى أن نقرر (ميتا أخلاقيًا) مانعنيه بعبارة غير عادل أصلاً، وإلى أن نفحص بنية حجته ومقدماتها ووجهة النظر التي حاجج بالاستناد إليها.

لنقم الآن بتطبيق هذه المستويات الثلاثة للبحث الأخلاقي على الأخلاق البيئية. أولاً، إن الأخلاق البيئية الوصفية ليست مشكلة هامة في الأخلاق البيئية وذلك لسبب بسيط وهو أن الأخلاق الوصفية ليست في الحقيقة جزءًا من الفلسفة الأخلاقية إطلاقًا. بل، ولأنها وصفية، فهي في الحقيقة نمط من العلم الاجتماعي. عندما نسأل «ما الذي يعتقده الناس في أمريكا حول حدائقهم الوطنية؟ هل يعتقدون أن الحدائق ذات قيمة؟ وأنها تستحق تكلفة الحفاظ عليها؟». إن أسئلة من هذا القبيل يمكن الإجابة عليها عبر تقنيات الاستبيان المتخصصة.

عندما نحكم على القيم البيئية لمعظم الأمريكيين بأنها «بائسة» (وهذا حكم معياري)، ومن ثمّ نشعر بالباعث نحو «عمل شيء تجاهها»، عندها ربما نحاول أن نغير هذه المواقف. وبذلك سوف ندخل إلى حقل التربية البيئية والتربية الأخلاقية ولكن ما هي طرائق التعليم الأكثر تأثيرًا في إنتاج الموقف الذي نستحسنه؟ هذا أيضًا سؤال وصفي وبشكل خاص سؤال في علم النفس التربوي.

تبحث الأخلاق المعيارية في عصب المسألة الأخلاقية، أعني السؤال التالي:

«ما الذي يجب أن نفعله؟». لذلك تبدو الأخلاق البيئية المعيارية بارزة في المناقشات البرلمانية حول السياسة [البيئية] والتمويل. مثلاً، ما هو الاستخدام الأمثل لهذا الوادي النهري أو الغابة أو الصحراء؟ كيف يجب أن نتعامل مع هذه المساحة الطبيعية؟ نستهلكها؟ نحميها؟ نحفظها في حالة سليمة؟ كم من الجهد والكلفة ينبغي أن نكرسه لحمايتها؟ ما هو الضرر وما هي المخاطرة المقبولة، بالنسبة للأجيال المستقبلية، بالتحوّل نحو مصادر الوقود المتعددة والطاقة النووية؟

تهتم الأخلاق النقدية (أو الميتا أخلاق) بمعاني المفاهيم الأخلاقية وبتسويغ الدعاوى المعيارية. لذلك، تجلب الميتا أخلاق البيئية إلى النقاش السياسي والتشريعي أسئلة من قبيل: ماهي الافتراضات الأخلاقية غير المعلنة التي تستند إليها المواقف المتنافسة؟ ما هي معاني المفاهيم الأساسية في النقاشات - المفاهيم من قبيل: الاستخدام الحكيم للموارد، الحفاظ على البيئة، التكامل والاستقرار الإيكولوجي، الغنى الإنساني، الحقوق والواجبات... إلخ.

ما هي أنواع الحجج التي تقدم للدفاع عن الدعاوى القيمية المتنافسة؟ هل هي حجج أخلاقية مقنعة وتبرر تلك الاستنتاجات المستخلصة منها؟ هل نستطيع أن نستمد أية استنتاجات من هذه الحجج أم أن الخلافات حول «الاستخدام الأمثل» للطبيعة أو حول «واجب الحفاظ على البرية والتعلق بها» يمكن إرجاعها حصراً إلى نوع من النزعة الثقافية أو المشاعر أو الذوق؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل هذه الخلافات، ليست من حيث المبدأ، ذاتية أو غير قابلة للحل؟ من جهة أخرى، هل يمكن تسوية مثل هذه الخلافات بالاحتكام إلى الوقائع والمنطق، بحيث أن اثنين من المتنازعين المطلعين جيداً العقلانيين وغير المتحيزين في مسألة من مسائل السياسة البيئية يمكن من حيث المبدأ على الأقل، أن يصلا إلى اتفاق في وجهات نظرهم المعيارية نحو تلك السياسة؟ (كما هو الحال في تسوية الخلافات العلمية بالاحتكام إلى البرهان بواسطة المنهج العلمي). إن النظرة الميتا أخلاقية التي ترى أنه يمكن، من حيث المبدأ، تسوية الخلافات الأخلاقية بالتحليل العقلاني الموضوعي تدعى مذهب المعرفة الأخلاقية.

نحن الآن مستعدون لتوضيح فرق جوهري: إن الأخلاق البيئية التي نعرّفها في هذه الدراسة، هي مصطلح ميتا أخلاقي يشير إلى موقف أخلاقي يعبر عن وجهة النظر التي تهتم بمسؤولية الإنسان نحو الطبيعة. من جهة أخرى، تعرّف «الأخلاقية الإيكولوجية» أخلاقاً بيئية معيارية خاصة عند كتاب من أمثال ألدو

ليوبولد الذي يرى الإنسان كجزء من مجتمع الطبيعة ولديه واجبات الاحترام لهذا المجتمع والرفق به.

من المحتمل أن المشكلة الأكثر جوهرية وأساسية التي يواجهها الأخلاقي الإيكولوجي تتمثل في السؤال الميتا أخلاقي التالي: «هل تحمل حقائق الإيكولوجيا مضامين أخلاقية؟». بكلمات أخرى، «هل دراسة مجتمع الحياة المتكامل في الطبيعة، استمراره وتطوره، تسهم في تكويننا أخلاقيًا؟». يبدو أن معظم الأخلاقيين الإيكولوجيين يؤكدون هذه الدعوى. لكنهم بذلك يعتنقون الموقف الأكثر إثارة للجدال الميتا أخلاقي، أي مذهب المعرفة الأخلاقية. قد لا نبالغ إذا ما افترضنا أنه ما لم، وإلى أن، تقدم الأخلاق البيئية حلًا لمشكلة المعرفة الأخلاقية (أي، مشكلة تسويغ الدعاوى المعيارية بتقديم وقائع موضوعية وحجج عقلانية)، فإن الأخلاق البيئية لن تتلقى، وحتى لن تستحق، أي اهتمام جدّي من قبل فلاسفة الأخلاق.

نظرًا للمشكلات العميقة والمتواصلة من هذا القبيل، يعتقد الكثير من الفلاسفة البيئيين (بما فيهم أنا) أن الانتباه الأكثر إلحاحًا في الأخلاق البيئية ينبغي أن يكرّس للقضايا الميتا أخلاقية، ليس لأن الأسئلة البيئية المعيارية (ما الذي يجب أن نفعله) ليست ذات أهمية، بل لأن هذه القضايا المعيارية غير معرّفة على نحو واضح ولأننا لسنا جاهزين جيدًا للشروع في مهمّة حسمها. لذلك، وبغية إيجاد حلول لهذه الأسئلة المعيارية يجب أن نبدأ أولاً في حل بعض المشكلات المسبقة حول المعنى والتسويغ الأخلاقي. أي مشكلات ميتا أخلاقية.

وهكذا، حتى بعض العبارات اللامعة والرائعة في مجال الأخلاق البيئية المعيارية، مثل «أخلاق الأرض Land Ethics» لألدو ليوبولد، أو «الحالة البّرية Wild» لهنري ديفيد ثورو، تتركنا مفتقرين إلى حل نهائي. نقرأ، على سبيل المثال، مثل هذه الأفكار العاطفية المعيارية الملهمة عند ديفيد ثورو: «يكون الشيء صحيحًا عندما ينزع إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ويكون خاطئًا عندما ينزع في اتجاه آخر». لكن، في الوقت الذي قد يقرأ الكثيرون هذا الكلام بقبول حماسي وتأكيد متقّد، هل ندرك المعنى الكامل لهذه الدعوى؟ وهل نحن مستعدون، بعد قراءة مقالة ليوبولد، كي نقدم دفاعًا دقيقًا ومنظمًا ومكتملاً عن هذه القاعدة في السلوك؟ بل هل نعلم ما الذي سيتألف منه هذا الدفاع المفحم عن «أخلاق الأرض؟». إنني أؤكد أنه في أغلب الأحوال، ليس المدافعون عن موقف ليوبولد مستعدين جيدًا للإجابة عن هذه التحديات، ليس لأنهم غير مبالين أو غير عقلانيين أو ذوي

نزعة رومانسية أو مجرد مجازيين، بل لأن القضايا الميتا أخلاقية للمعنى والتسويغ تنبثق من معالجة بعض المشكلات الأكثر عمقاً، العسيرة والغامضة، في الفلسفة الأخلاقية. فوق ذلك، إن نوعاً من الاستجابة النقدية المتعمقة والمتكاملة للقضايا الميتا أخلاقية للأخلاق البيئية هي ضرورية إذا كان لهذا الحقل الجديد في ميدان الأخلاق أن يتلقّ انتباهاً أكاديمياً يحتاجه مطلبه المعياري.

الأخلاق البيئية والتقاليد الفلسفية:

في الوقت الذي أرغب فيه بأن أعلن أن احترافي للفلسفة يرشدني بوضوح إلى مهمة إيجاد وتسويغ قواعد للسلوك تجاه البيئة الطبيعية، إلاّ أنه ينبغي عليّ، وبكل أسف، أن أعلن أن كثيراً من التقاليد الراسخة والرفيعة وكذلك الافتراضات والطرائق في مجال الفلسفة، بل حتى في الثقافة العلمية والدراسات الإنسانية، قد تكون جزءاً من المشكلة أكثر من كونها جزءاً من الحل. وفقاً لذلك، ربما نكتشف أننا إذا حاولنا اشتقاق علم أخلاق بيئي مقنع حقاً ومتسق وبعيد الغور، ومتأصل في النظرية والرؤية الإيكولوجية، فإن مثل هذا العلم قد يجد لزاماً عليه أن يدافع عن نفسه بلغة لايألفها أغلب المتعلّمين بل والكثير من الفلاسفة، بمعنى أن هذه اللغة لا تلتقي مع التقاليد والأنماط الثقافية الحالية. وعلى الأخص، ربما يجب على علم جديد للأخلاق البيئية أن يتحدى أربعة تقاليد أساسية:

A- المركزية البشرية

:Anthropocentrism

لقد اعتدنا على تعريف القيم والأخلاق ونحن نضع الكائنات البشرية في مركز مخططنا النظري للأشياء. لذلك تعتبر الأفعال والسياسات «خيِّرة» إذا نفعت أفراد البشر ومجتمعاتهم. (قد تضع نظرة أكثر نبلاً مخلوقات غير بشرية إنّما حاسّة على هامش اهتمامنا الأخلاقي). ثمة خيار آخر، إذ تعتبر بعض النظريات الأخلاقية أنّ «الخير» يتمثل في تلك الأفعال والسياسات التي يستحثها احترام «الكرامة الشخصية» الكائنات البشرية. في هذه النظرة، لاتشارك «الكائنات الأدنى» ولا الطبيعة ذاتها في هذه «الكرامة». على العكس مما تقدم، يكون الأخلاقي الإيكولوجي أكثر ميلاً لرؤية البشرية ليس في مركز العالم الأخلاقي بل كأحد مقوّمات مجال الأخلاقية (بالرغم من التسليم بأنها مقوّم ضروري)، خصوصاً عندما تتعلق الأخلاقية بالمسؤولية نحو الطبيعة.

B- التحليل الاختزالي

:Reductive Analysis

لقد اعتدنا في تقاليدنا التعليمية، أن ننتقل من المعرفة الموثوقة إلى التخمين غير

الموثوق. ونحن نفعل ذلك باكتسابنا المعرفة في قطع ثنائية وتكديسها قطعة قطعة إلى أن ينبثق كلٌّ ما من الأجزاء. يسهل، انطلاقًا من هذا التقليد، أن نستنتج أنه كي نفهم شيئًا ما أو نحلّ مسألة ما، يجب أولاً أن نعيّن الأجزاء ومن ثمّ قواعد تركيبها. تدعى المقاربة التي تعيّن الأجزاء بغية إدراك الكل «بالتحليل الاختزالي». تقلب وجهة النظر الإيكولوجية هذه المقاربة. يقترح الإيكولوجي ما يلي: «اقبض على الكلّ، وبعدها سوف يفسّر الكلّ الأجزاء» (المذهب الكلاني Holism). (لكن لننتبه! إن الإصرار الأعمى على الكلانية ومقت التحليل قد يجعل أيضًا فهمنا محدودًا). إن مؤرخًا أو فيلسوفًا للعلم ذكيًا هو من يقرّ بالحاجة إلى توازن ديناميكي بين الفهم والتطبيق لكل من الأجزاء والكل في النظرية والممارسة العلمية).

C - منظور مركزية الأنا

The Egocentric Perspective

تفضي الطريقة الفلسفية في «التحليل الاختزالي» وبشكل لا يقاوم غالبًا إلى «وجهة نظر مركزية الأنا». لذلك، وباتّباع التقليد الفلسفي الذي شجعه ومثّله: هيوم وديكارت، ألحّ الفلاسفة على أن البحث الفلسفي «يبدأ» بالمعطيات «الصلبة» و «الموثوقة» للخبرة والوعي المباشرين، ومن ثمّ «يتحرك» بحذر وتروٍّ نحو تخمينات حول «العالم الخارجي» و«العقول الأخرى» وهكذا. ليس من الصعب أن نفهم لماذا في مثل هذا التقليد البحثي ثمة إهمال عام للسؤال عن المسؤولية الأخلاقية للإنسان تجاه الطبيعة. يعتبر الإيكولوجي، كما سنعلم لاحقًا، أن الطبيعة منظومة معقدة من الأجزاء المتفاعلة. إن مثل هذا المفهوم، وعلى نحو يائس، ليس في متناول ميتودولوجيا «تبدأ» بالخبرة والوعي الذاتي «المباشرين». لذلك فإن الطريقة الفعلية لكثير من الفلاسفة - أي أسلوبهم المرجعي في إنجاز أعمالهم - يجعلهم غير منخرطين في مسائل الأخلاق البيئية. أكثر من ذلك، إن وضع النوع الإنساني في مركز نظرية المعرفة، يقود كثيرًا من الفلاسفة نحو استخلاص غير مؤكد بأن البشرية هي مركز الطبيعة أيضًا (وبذلك بقي الفلاسفة - في غالبيتهم - مسلوبي الذهن من قبل وجهات نظرهم الميتودولوجية المرجعية). يتبنى الأخلاقي الإيكولوجي منظورًا مختلفًا بالطبع، وذلك باعتباره الإنسان عضوًا في، وليس سيدًا على، مجتمع الطبيعة.

D - الفجوة بين الواقع والقيم

:The Factvalue Gap

(نحن نعود هنا إلى مسألة المعرفة الخلقية). طوال قرون، جادل كثير من

الفلاسفة ويعناد، بأنه ليس ثمة معلومات واقعية يمكن أن تستلزم نتائج قيمية. ومن المحتمل أن المبدأ الذي يقول «لا وجوب من الوجود» (أو لا قيم من الوقائع) مسلّم به بين الفلاسفة في أيامنا. والأكثر إزعاجاً في هذا المبدأ أنه من المحتمل أن يكون صحيحاً- إذا ما أردنا التكلم بصراحة.

وفقاً لذلك، ومهما كانت التطورات القادمة في العلم البيئي والإيكولوجيا مثيرة، فإن علماً أخلاقياً بيئياً مقنعاً سوف لن ينبثق كنتيجة مباشرة لها. هل هذا مثبط للهمم؟ ليس ذلك ضرورياً، لأنه حتى الآن قد يكون لحقائق الإيكولوجيا (وكذلك علم النفس ونظرية المنظومات وفروع أخرى) تأثير مميز على البحث عن علم أخلاق بيئي. حيث يسمح المنطق الصوري بنتيجتين فقط: صواب وخطأ. بينما تقبل المعرفة العلمية والعملية درجات من التوكيد. ولذلك، حتى لو أن الحقائق لا تتضمن على نحو صحيح قيماً، إلاّ أنها مع ذلك قد تقدم توكيداً قوياً للدعاوى الأخلاقية. في البحث الأخلاقي، كما هو الحال في العلم التجريبي، «الغالبية» قد تكون جيدة على نحو كافٍ. وبعد كل ذلك، وكما برهن «ديفيد هيوم» ببراعة، فإن طريقة العلم التجريبي ذاتها ليست صحيحة صورياً. لكن هذا لا ينتقص من قيمة وضمانة البحث العلمي، ولا ينبغي له ذلك.

يلحّ أنصار المعرفة الخلقية أنه قد جرى تكبير «الفجوة» بين التوكيدات الواقعية والدعاوى الأخلاقية. وبينما يبدو صحيحاً، من وجهة نظر صورية، أن بعض الافتراضات القيمية يجب تقديمها إذا أردنا نتيجة قيمية، فقد تكون الحقيقة أن هذه المقدمات القيمية يمكن أن تُرى على أنها أساسية جداً و«بديهية» بحيث تحكم فعلياً التصديق العام: مرّة أخرى، يقدم العلم التجريبي مقايسة منوّرة. العلم، هكذا يبدو، يستند على افتراضات «غير مبرهنة» مثل:

- الطبيعة متجانسة Uniform وسوف تسلك في المستقبل وفقاً للقوانين الكونية ذاتها التي حكمتها في الماضي. (يتأسس على هذا الافتراض مبدأ الاستقراء، وبالتالي العلم التجريبي بأكمله. لسوء الحظ، وكما أشار «ديفيد هيوم»، فإن مبدأ تجانس الطبيعة مؤسس أيضاً على الاستقراء وهذه حالة واضحة عن مغالطة الدور Falla-cy of Circularity).
- هناك عقول أخرى إلى جانب عقلي الخاص. (لكن من الواضح أن عقلي هو

الوحيد الذي أستطيع معرفته مباشرة والباقي كلّه تخمينات).

❖ إلى جانب العقول الأخرى وأفكارها، ثمة أشياء وأحداث توجد في العالم الفيزيائي، وتبقى غير ملحوظة، وهي تسبق في وجودها نشوء الحياة الحاسّة والمُدركة. (إن كل التخمينات من هذا القبيل تتأسس على الاستقراء الذي يتأسس بدوره، كما رأينا، على مغالطة).

على نحو مشابه، تتضمن النواة الاكسيوماتية للأخلاق افتراضات «واضحة» لكن غير مبرهنة بعد (وربما غير قابلة للبرهنة) مثل:

❖ الصحّة أفضل من المرض.

❖ من الجدير السعي لإحراز احترام للذات معترف به على نحو معقول.

❖ إشباع الرغبة والطموح، كما يبدو للوهلة الأولى، أفضل من الإحباط وإنكار الذات.

❖ السعادة مفضّلة على البؤس.

❖ حتى لو أننا لم نستطع تعريف السعادة بشكل تام وواضح إلا أننا نعلم جميعاً متى نكون سعداء ومتى لانكون كذلك.

❖ عندما نستطيع تعزيز خير الآخرين أو أذيتهم، ببذل الجهد ذاته، فإننا ملزمون أخلاقياً بالخيار الأول.

❖ العالم بأشكال الحياة القابلة للنمو فيه أفضل من عالم بدونها. ومن الأفضل أكثر لو أن مجتمع الحياة مستقر ومتنوع، والأفضل من كل ذلك لو أن بعض أشكال الحياة تشعر وتفكّر. (هذا يعني أنها كائنات أخلاقية أو «أشخاص»).

إذا كانت هذه هي النواة الإكسيوماتية، التي ينبغي أن يقبلها الفيلسوف كمعطى، عندها يجب بالتأكيد أن يطمئن أغلب الأفراد في ممارساتهم. تبدو مثل هذه النواة القيمية قوية بما يكفي كي تخدم كأساس لنظرية أخلاقية. إذا أضفنا إليها حقائق الإيكولوجيا والطبيعة البشرية والنفسية الخلقية ومنطق نظرية المنظومات، عندها ربما يتوفر لدينا ضمانة أكثر من كافية كي نتفكر ونختار مجموعة موثوقة ومعقولة من الخطوط العامة المرشدة للسلوك (أي بواعث أخلاقية)، والقواعد المحددة للمسؤولية (أي واجبات أخلاقية)، والتي تعالج علاقة النوع البشري بالطبيعة والأجيال المستقبلية. بالنسبة لتلك «الافتراضات الأخلاقية غير المبرهنة»، فقد تمثل عند معظمنا، نوعاً من الفضول الذي يتعب ويشغل الفلاسفة الأكاديميين في مجلاتهم وحلقات بحوثهم. بالنسبة

للبقية، بما فيهم الفلاسفة خارج عملهم، فيستطيعون كما فعل «ديفيد هيوم» نفسه، أن يتركوا هذه المحيّرات خلفهم باطمئنان، كما حاولنا نحن وكما يجب علينا، كي يعالجوا المشكلات عمليًا وكي يتصرفوا بمسؤولية في العالم الطبيعي من حولنا.

لقد وضعت، فيما سبق، أربعة تقاليد بارزة في الفلسفة الغربية، وفي الفروع المدرسية الأخرى إلى حد ما، مما يعوق ويعقد محاولات مُفصّلة والدفاع عن منظور إيكولوجي وقواعد إيجابية للمسؤولية نحو العالم الطبيعي.

هل تشكّل هذه الطرق «الشرعية» ووجهات النظر التحليلية للفلسفة الأخلاقية أسسًا تتيح لنا الاستغناء عن عون الفلاسفة أو تجاهل تقاليدهم بالكامل؟ لا بالمطلق. ففي المقام الأول، ينبغي ألاّ يفوتنا الانتباه إلى حقيقة أن كثيرًا من الفلاسفة (سبينوزا ووايتهد على نحو ملحوظ) كانوا على «انسجام» كبير مع وجهة النظر الإيكولوجية. وبالنسبة للبقية، ليس الجواب في أن نهجر الفلسفة الأخلاقية بل في أن نصلحها، لا ينبغي أن نلقي جانبًا وبتهوّر هذا التراث من الفكر النقدي العقلاني المحكم. ينبغي على الأخلاقي الإيكولوجي أن يتعلّم من الفلاسفة وهو يحتاج إلى النقد المضبوط والمثابر الذي يمارسه الفلاسفة وعمومًا، عندما يخفق الفلاسفة في التأثر بالإيكولوجيين على نحو مؤات، فإن ردّ الفعل الأفضل على الفلسفة الضيقة غير الملائمة يكون بممارسة تفلسف أفضل.

لماذا الأخلاق البيئية، ولماذا الآن؟

لماذا؟ لأننا لا نستطيع البقاء غير مبالين! إنّ حالة «عدم القرار» فيما يخص قضايا الأخلاق البيئية هي بذاتها «قرار» لصالح استمرار الوضع الحالي ولصالح استمرار وضع «العمل كالمعتاد». لكنّ كوكبنا البائس المسلوب والمرجوم والملوّث لا يطيق استمرار حالة «العمل كالمعتاد» أكثر من ذلك. لقد أحرزنا، في القرنين الماضيين، ذكاء تجاوز على نحو متطرف حكمتنا. فالنمو الانفجاري في المعرفة العلمية والذي تبعه بعد مدّة وجيزة نمو موازٍ في البراعة التقنية، قد خلق «نموًا انفجاريًا» في المشكلات الأخلاقية، وبعضها غير مسبوق في تاريخ البشر.

الأخلاق انشغال إنساني قديم جدًا (وربما أقدم من الفلسفة ذاتها) ومع ذلك، فالأخلاق البيئية حديثة العهد جدًا. وبالنظر إلى النمو المثير الأحدث عهدًا في المعرفة والتكنولوجيا، لن يصعب علينا أن

ندرك لم الأمر كذلك. فالأخلاق تتعامل مع ميدان السلوك الإنساني القابل للتصوّر والذي يقع بين المستحيل والمحتوم - أي في نطاق المقدرة والاختيار الإنسانيين. والآن، في عصرنا الحالي (ومع كل سنة تمرّ) قد اكتسبنا مقدرات، وبالتالي نواجه اختيارات لم تواجه من قبل أبدًا في سياق تاريخ البشر - وبالفعل، نحن نواجه كثيرًا من المقدرات والاختيارات التي لم يكن من الممكن أبدًا التأمل فيها أو حتى تخيلها من قبل. تتضمن هذه، خيارات الولادة والحياة والموت لنوعنا البشري وللأنواع الحيّة الأخرى، خيارات تتغير بسرعة المشهد الحيّ وإلى الأبد.

عندما لم تكن المنظومة الإيكولوجية Ecological System مفهومة، أو حتى مميزة أو معتبرة كمنظومة، وعندما كان يُعتقد أن الأرض وبريّتها ضخمة جدًا بحيث لا يمكن أن تتأذى بالاختيار الإنساني المقصود، في ذلك الزمن لم يكن ثمة أخلاق بيئية. لكننا في عصرنا الحالي أعدنا المصداقية لأسطورة التكوين لأنه في هذا العصر ومع صيرورة المعرفة سلطة، وبكل من المعرفة والسلطة، فقدنا براءتنا.

بالطبع، ترجع هذه المعرفة وهذه السلطة إلى الثورة العلمية. وهنا يكمن لغز ومفارقة: إذ يزعم العلماء، بثبات وتدقيق، أن منهجهم ومضمونه «محايد قيميًا». بالمعنى الضيق، هم على حق. فالعلم، كميتودولوجيا، خال من القيم إلى حد بعيد ويجب عليه أن يكون خاليًا من القيم (أي من التفكير القيمي). لكن هذه الميتودولوجيا «الخالية من القيم إلى حد بعيد» أتاحت صفيفة مربكة من المقدرات والخيارات لنا نحن المخلوقات القيمية. ونحن لسنا مزوّدين بالتبصرات الأخلاقية والضوابط الأخلاقية الضرورية للتعامل بحكمة وبشكل ملائم مع هذه الخيارات. لكن الخيارات أمامنا ولن نستطيع التملّص منها. «عدم القرار هو قرار».

إن قضايا الأخلاق البيئية خطيرة، اضطرارية ولم يُبتّ بها بعد (إذا ما استعرنا مصطلحات وليم جيمس). هذا يعني أن هذه القضايا تتضمن خيارات أخلاقية ذات شأن كبير نستطيع أن نجترحها بل ويجب أن نجترحها. إن مسؤوليتنا الأخلاقية نحو الطبيعة والمستقبل ذات أهمية وإلحاحية لم نعهدهما من قبل، وهي مسؤولية لايمكننا التهرّب منها. ففي أيدينا الجامحة واللامبالية حتى الآن، يكمن مصير بيئتنا الطبيعية وإخوتنا من الأنواع الحية والأجيال التي ستأتي بعدنا.

الدراسات والبحوث

٥٤

التوثيق والمعلومات ودورها في التربية والتعليم ما قبل الجامعي

د. محمد الحاج صالح (*)

من المفترض أن يكون هذا الموضوع هاجسًا للمخططين التربويين والمعنيين بهذا الشأن، كما يشرك في بعض أجزائه التلاميذ وأهاليهم. لأن أزمة مجتمعنا العربي هي أزمة تربوية وليس لنا سوى التربية مخرجًا لانتشال أمتنا العربية من أزمتها الراهنة.

(إن التربية المرتكزة على التوثيق والمعلومات هي مدخلنا إلى تنمية شاملة وصامدة في مقاومة للغزو العولمي الثقافي وفي مواجهة التفوق الإسرائيلي العلمي والتكنولوجي).

(*) د. محمد الحاج صالح: باحث من سورية.

- العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

إن المناهج التعليمية وتطوير الإنسان العربي في المرحلة ما قبل الجامعية، وتزويده بالمعلوماتية ليبدأ بنيانه فاعلاً ومنتجًا في المجتمع هو الأساس لتطوير مجتمعاتنا العربية في عصر العولمة.

فالإبداع البشري الذي نبدأ التمهيد له منذ الطفولة إلى نهاية المرحلة ما قبل الجامعية يتطلب وضع خطة شاملة منهجية للدول العربية، وهو الذي سيبني إنسانًا فاعلاً تعتمد عليه مجتمعاتنا العربية وهذا سيحدد مسار ومكانة الأمة العربية، وموقعها المستقبلي بين دول العالم بعد أن أخذت مواردنا المادية بالنضوب. وبعد أن تضخم إنفاقنا العلمي دون أن يعطي النتائج المرجوة.

وهنا لابد لنا من استراتيجية عربية تربوية مدعمة بالتوثيق والمعلومات:

إن المستقبل يبنى من أبناء الوطن وبدايته في المرحلة ما قبل الجامعية اعتبارًا من سني الطفولة الأولى إلى المرحلة ما قبل الجامعية وهنا لابد لنا من الاهتمام ب:

١-المعلّم

٢- والمتعلّم

٣- والمادة

٤- والمنهج.

كما أنه لابد لنا من **التفكير بمنهج علمي قابل للتنفيذ في مدارسنا** معتمدًا على المعلوماتية وعلى توثيق المعلومات مستفيدين من التجارب الأخرى في الشرق والغرب دون أن نكون منحازين لها أو واقعين بالكامل تحت تأثيرها وأن تكون الخطة قابلة للتنفيذ وليس حبرًا على ورق.

والآن من هذا المحور نستعرض **أسباب الأزمة التربوية** ما قبل الجامعية باختصار ثم سبل التخلص منها والنهوض بالتربية والتعليم ما قبل الجامعي معتمدين على التوثيق والمعلومات أي نحن بحاجة إلى فلسفة تربوية جديدة في عصر المعلومات تؤدي إلى تطوير الفكر التربوي وتكون الغاية الأساسية منها الوصول لتربية عصر المعلومات من (منظور عربي) مع الأخذ بعين الاعتبار ثنائية البنية المحلية والعالمية اكتشاف الذات والآخر- وتنمية مهارات الحوار مع الآخر ففي عصر العولمة لابد من أن يكون شبابنا مزوّدين بأحدث الوسائل المعرفية مطلّعين على ثقافتهم وتراثهم واعين لذاتهم وواعين للآخر ولما يجري حولهم. كي نكون روّادًا وكي لانصبح في مؤخرة السلم التطوري العالمي.

- ما هو المنظور العربي: سيشمل البحث هنا الفكر التربوي. لغة التربية أعلام التربية. تربية الأهل. قيم التربية وصلتها بمنظومة المعتقدات. إبداع التربية

- كما يشمل البحث منظومة التربية التي تشمل الكيان التعليمي

- المتعلّم
- المعلم
- المادة
- المنهج

المرحلة التي نطلق عليها مرحلة التعليم ما قبل الجامعي تشمل الطفل منذ تلقيه كلماته الأولى في الحياة إلى نهاية المرحلة الثانوية.

وإذا كان المقصود بالمحاضرة دور التوثيق في التربية والتعليم فهذا يشمل المرحلة من دور الحضانة إلى ما قبل الجامعة.

ومن وجهة نظري فإن الموضوع يشمل مايلي:

المتعلّم: وهو الطفل من سن ٣-٤ سنوات أو اليافع إلى سن ١٧-١٨ عام.

المعلّم: في دور الحضانة، الابتدائية، الإعدادية، الثانوية.

المادة المتعلمة وهي المواد الدراسية.

خطة التعليم الشاملة للمنهج.

إضافة إلى دور المعلم فهناك أمور أخرى:

البيئة

١- البيئة الداخلية:-البيت- الحارة- ثقافة الأبوين- العادات المنزلية-التلفزيون- الكمبيوتر-الإنترنت

٢- البيئة الخارجية:-العالم.

التعليم والتنوير في عصر العلم:

بداية عندما شغلنا هاجس التعليم والفرق بين ما ندرسه في مناهجنا وما يدرسه الطلاب الأوربيون أحسسنا بالفارق



الكبير بين مناهجهم ومناهجنا والجهود الكبيرة التي نبذلها والمعاناة التي نعانيها أساتذة وطلابًا والمردود المقابل لهذه الجهود.

لما كان الحديث أمانة ومسؤولية فالسؤال الذي يحضرنا: إلى من نتحدث؟!

أإلى الأساتذة؟ والمفروض أن يتحدثوا هم ونصغي نحن إلى أحاديثهم ونستفيد من تجاربهم.

أم إلى المسؤولين؟ وهنا يحضرنا سؤال تقليدي:

هل المسؤولون في الوطن العربي على استعداد لتقبل الحوار؟ وبالتالي لفتح باب الحوار الثقافي الديمقراطي بين المسؤول والمثقف؟ والذي سيساهم في حل معظم مشاكل الوطن والأمة.

أنتحدث عن البرامج؟ أم عن المشاكل التي تعترض الطلاب والمدرسين ولأظنها قليلة؟

عندما أمعنّا النظر في الأمر أحسسنا بحجم الأمانة التي علينا أن نتحدث عنها بصراحة تامة. فهنا في المدرسة كما في مدارس القطر كافة، والمدارس العربية يتقرر مستقبل ومصير هذا الوطن وهذه الأمة.

فماذا يمكننا أن نقول في هذه العجالة؟

هناك بعض الخطوط العامة التي تعتبر بمثابة المأزق التربوي في المرحلة ما قبل الجامعية وسنتكلم عنها باختصار شديد وهي أسئلة تخطر ببالنا جميعًا ونحاول جاهدين إيجاد الحلول المناسبة والشافية لها. ونطرح بعض هذه التساؤلات:

١- ما هو دور التعليم وهدفه وهل يشمل التنوير أم لا؟

وما هو دور المدرسة في هذا الموضوع؟

٢-ماذا عن تطور المناهج وهل تتماشى مع تطورات العصر؟

٣- ما هو تأثير البيئة على الناشئة؟

٤- كيف نمتلك مشروعًا تعليميًا وثقافيًا عربيًا شاملاً يشرف عليه ويدعمه ويطوره المعلمون؟

٥- كيف ينبغي أن تكون العلاقة بين المدرِّس والطلاب؟

٦- ما هو دور الأسرة؟

٧- ما هي علاقة الدوام بالإبداع؟

٨- كيف نهتم بالطالب من الناحية الصحية والنفسية؟

٩- متى ندخل عالم المستقبل ونتقن لغة العصر؟

١٠- ماذا عن توحيد المناهج التعليمية في الوطن العربي؟

١١- ماذا عن المشاكل الصغيرة؟

نعلم أن البنود المطروحة تحتاج إلى بحوث مطولة. وسنبحث كل نقطة باختصار شديد، ومنذ البداية نطرح موضوع التعليم والمعرفة. وهنا لابد لنا من إلقاء نظرة جدية على نظام التعليم والتدريب، فالعلم والمعرفة سلاح مكن استخدامه بشكل إيجابي لتطوير الوطن، كما يمكن أيضًا نزع هذا السلاح؛ ليس بالحرمان منه، بل بتفريغه من داخله، أي بالإبقاء على الشكل وخلخلة المضمون إلى درجة يرتد فيها على رؤوس منشئية ويفتك بهم.

أعلم أنها مهمة شاقة ولكن! على من يقع العبء الأكبر من التعليم والتنوير؟

ولماذا نربط التعليم بالتنوير؟ وما هو المقصود بالتنوير؟

التنوير بمعنى الاستخدام الواعي للمعرفة؛ أي استخدام العقل والتفكير السليم والتحيز لهما، وإعلاء قيمة الإنسان.

ونؤكد على التعليم الذي يفتح المجال أمام الطلاب فيفتح عقولهم، وليس على تعليم المناهج الجافة وحفظها بالتلقين وحسب، بل التعليم المستمر. التعليم من أجل الحياة، التعليم من أجل خلق مجتمع متطور يجعل تفكيرنا حرًا وإرادتنا حرة.

فبالمعرفة والتعليم والذكاء الذي أحسن تدريبه؛ تنمو مجتمعاتنا وتتطور، وهنا يأتي دور المعلّم وحبه لمهنته وتدريبه المستمر وتطوير معارفه

أعلم أن سؤالاً هامًا يبرز هنا:

- كيف يمكن لمعلم لم يُعط حقه أن يكون قادرًا على العطاء؟

فالمعلّم على امتداد الوطن العربي أقل الفئات العاملة إنصافًا، وهذا الأمر يجعل الكثير من المعلمين يغادرون التدريس إلى أعمال أخرى، أو كما نعلم جميعًا التدريس خارج أوقات الدوام.

٢- المناهج والامتحانات

هذا على مستوى التعليم أما على مستوى المناهج فنظرة متأنية توضح لنا أن المناهج تتطور ببطء شديد، فعندما نلقي نظرة على كتب أولادنا، نرى أن نسبة تطورها لم تتجاوز ٢٠-٣٠٪ خلال ثلاثين عامًا. فهي مناهج ضخمة بعدد صفحاتها ومرهقة للطالب، وما يبقى في ذهن الطالب منها أقل بكثير من الفائدة المرجوة ويبدو أن المناهج قد أخذت بالتطور اعتبارًا من سنوات الدراسة الابتدائية معتمدة طريقة التربية الشمولية والعمل الجماعي لكنها ما تزال بحاجة إلى التوثيق والمعلومات.

الامتحانات: لعلّ صعوبة الامتحانات خاضعة لضخامة المناهج، فالأكوام الكبيرة من الكتب سيمتحن فيها الطالب في أوقات

متقارية خاصة الصفوف الانتقالية، وعلى سبيل المثال:

أثناء الامتحانات النصفية والمذاكرات يُطلب من الطالب تقديم مادة أو أكثر كل يوم، وأتساءل أهو امتحان واختبار لمعلومات الطالب؟ أم أنّها عملية جلد وعقوبة ينفذها دون ذنب ارتكبه؟

وباختصار فإنّ برامجنا صعبة، طويلة، ومملة، وامتحاناتنا مرهقة، كما أنّ برامجنا تحوي من الثوابت أكثر مما تحوي من المتغيرات، في عالم أخذ التطور التكنولوجي والتغيير يشمله في جوانبه المادية والمعنوية كافة.

والحقيقة الثانية التي أطرحها:

لابد من أن ينتمي التعليم إلى العصر بعد أن أخذ المعلوماتية تشمل نواحي الحياة كافة، فإذا كانت حاجات الإنسان المادية «غذاءً وسكنًا وصحةً وعمل»، فلابد من إنسان متعلم كي يحققها، كأن يحدث ثورة زراعية، ولابد من إيجاد كوادر مدربة، وهذا يعني أن الإنسان المتعلم يقوم بدور أفضل لتنمية بلده ماديًا. وهذا ينطبق أيضاً على الصناعة والتكنولوجيا.

أما إذا انتقلنا إلى الحاجات المعنوية كتحقيق الذات والمشاركة وحرية التعبير والشعور بالكرامة والاعتزاز بروح المواطنة، وفهم الآخر ومعرفته والحوار معه؛ فمن غير المعلم للعطاء والتعليم والتربية

٣- والآن نتساءل ما هو تأثير البيئة على الناشئة؟

نعلم جميعًا أنّ الإنسان ابن بيئته، فإذا جمّلنا في المقدمة المعلم العبء الأكبر فهناك الدور الهام للأسرة وللطالب وللبيئة المجتمعية التي نعيش فيها ونتفاعل معها.

الطفل الإنساني فإنه يحتاج إلى احتضان محفوف بالمعونة والرعاية، وإلى بيئة ثقافية يتشكل فيها. صحيح أنه يولد ولديه منظومة فطرية، أي لديه الاستعداد لاستقبال المعلومات، لكن هذه المنظومة شديدة التقبل والتفاعل مع البيئة المحيطة.

فالإنسان كائن اجتماعي، ومهما حمل من صفات وراثية فإنه أخيرًا هو الذي صنع بيئته، وتلك الحقيقة العلمية تجعلنا نقبل إمكانية التأثير في الطفل وتوجيهه.

والسؤال المطروح هل نترك الطفل أو الطالب يتشكل تلقائيًا حسب البيئة التي أتى منها؟

أم نحاول أن نؤثر في النشء الجديد لإعداده لمهمات يحتاجها المجتمع.

هنا يأتي دور المدارس التي تقتطع من أعمار المتعلمين سنوات طويلة من أجل إعداد الناشئة الإعداد الصحيح لخدمة مجتمعاتهم.

هذا التعليم يخضع لمتتالية زمنية تتدرج عبرها مستويات التعليم وأهدافه.

فإذا بدأنا من:

دور الحضانة نبدأ مع الكاتب عالم الاجتماع «روبرت فولجهم» الذي كتب كتابًا عنوانه:

(كل ما أحتاج إلى معرفته تعلمته وأنا في روضة الأطفال).

ويتحدث عن الأمور التي يتعلمها الطفل الصغير بدءاً من دور الحضانة والتي ترسم وعيه المستقبلي وحياته وتتدخل في تكوين جزء هام من شخصيته في المستقبل. ويتحدث عن الأوامر والنواهي فمنها:(شارك الآخرين في كل شيء، تصرف حسب الأصول، لاتعتمد على الناس، أعِد ما تأخذه إلى مكانه بعد الانتهاء من استعماله، نظّف مائدتك بنفسك، لاتأخذ ما ليس لك، إن آذيت أحداً اعتذر منه، اغسل يديك قبل الطعام وبعده، العب دون إفراط. ويقول الكاتب:

- إن كل ما نحتاجه موجود وراء هذه الكلمات والنصائح التي تحمل في طياتها الحب والمحافظة على الصحة وقواعد المساواة والسياسة والتصرف بعقل وحكمة. هذا هو دور المعلم والمربي منذ البداية الأولى للطفل.

وقبل الانتقال إلى دور الأسرة أؤكد أن عمل المعلم لابد له من التكامل مع عمل الأسرة، ضمانًا لنجاح مهمة نلقيها عليه وهي من أصعب المهام، التنوير والتعامل مع العقل وبناء الإنسان.

إن الأهم والأوسع مجالاً هو الثقافة وليست المنهج التعليمي والمدرسي فقط. فإذا علمنا أنّ ٤٠٪ من سكان الوطن العربي دون سن الخامسة عشرة أدركنا أن هذه القاعدة العريضة بحاجة إلى «إنقاذ» الجانب الثقافي وهذا لايتم إلاّ ب:

٤- مشاريع جادة تساهم فيها المؤسسات الاجتماعية والمدرسة والأسرة؟

على سبيل المثال أحد هذه المشاريع التي يجب أن يناسب مختلف الأعمار، فمثلاً يمكن إصدار مجلة للطلاب مركزية، تحمل قيمًا تتجلى فيها النزعة الإنسانية وانتماء الطالب، وتفاعل الثقافات والقيم الإنسانية المعاصرة، وتنشيط الخيال، والانتباه إلي تقديم الموضوعات العلمية، وتقديم قصص الخيال العلمي بأسلوب مبسط، وأن تحوي المجلة على مسابقات وألعاب ورسوم كاريكاتيرية وغيرها ومع الزمن تدرج المجلة بالبرامج المعدة من خلال شبكة الإنترنت حيث يتم التواصل من خلالها بين الطلاب في مختلف المدارس ويمكن أن تنشأ شبكة حوار بينهم ويمكن للطلاب الإسهام فيها من خلال إضافة الرسوم والأفكار والآراء وتكون صلة وصل للتواصل بين مختلف المدارس.

٥- العلاقة بين المعلم والطالب؟

التربية: هي صناعة اجتماعية والتعليم: هو فن صناعة المستقبل، ولايمكن أن يحقق أهدافه دون علاقة صحية بين المدرسة والأسرة، وبين المعلم والطالب.

وهنا يأتي دور المعلّمين والمخططين التربويين لاقتراح أسلوب التعليم ومن سماعي لآراء الكثير من التربويين والمعلمين فهم يعتقدون بأنّ المعلم يجب أن لايكون أداة تلقين وحسب، والطالب يجب أن لايكون أداة تسجيل تتلقف المعلومات، فالتعليم القديم يحاكي ذاكرة الطالب والجديد يجب أن يحاكي عقله وذهنه، ولتحقيق ذلك لابد من قيام علاقة خاصة ومتميزة بين المعلم والطلاب يحكمها الوعي، والمسؤولية.

المدرس يأتي لإعطاء درسه، وهناك انطباع يكونه الطلاب حول المدرس وحبهم للمادة، فإن أحبوا المدرس أحبوا المادة، واستوعبوا دروسها وتفوقوا فيها.

فالمدرس الذي يأتي طلابه مبتسمًا، ويحسن الإصغاء لهم، ويشعرهم بأهميتهم، والذي يشارك الطلاب في الدرس ويمتلك المقدرة على إيصال المعلومة بعيدًا عن أساليب التلقين الجامدة؛ هو المدرس الذي يمكنه أن يساهم في بناء المستقبل.

أذكر أنّ طلاب صف ثانوي في بريطانيا صمموا ونفذوا مصنعًا صغيرًا بالتعاون مع أساتذتهم في قسم الفيزياء والكيمياء. هذا المصنع لتحويل القمامة إلى: كحول، وصابون وورق وسماد عضوي.

فالعصر عصر علم والمستقبل للعلم ونحن نجهد عقول أطفالنا بالتعليم التقليدي القديم.

متى، ترتسم ملامح المستقبل أمام الطفل؟

٦- فما هو دور الأسرة أو ما نطلق عليه تربية الأهل؟

إن علاقة التعاون التي تقوم بين الأسرة والمدرسة سيكون لها الدور الأكبر في توجيه الطالب ورعايته. فالطالب الذي يتأخر عن دروسه لأسباب خاصة أو عامة عائلية أو بيئية أو صحيةيضعنا أمام مشكلة حقيقية، ولابد هنا من التعاون الوثيق بين المدرسة والأسرة للمساعدة على حل تلك المشكلة وتصحيح مسار الطالب.

إنّ زيارة الأهل للمدرسة والاطمئنان على الأبناء واجب علينا. إنّ توقيع الآباء على دفاتر ومذاكرات أبنائهم أمر في غاية الأهمية، وذلك للاطّلاع على سير دراستهم وتلافي التقصير في حال وقوعه. كما أن وجود مكتب اتصال في المدرسة لمتابعة أحوال الطلاب وإرشادهم وإخبار الأهل عند حدوث أي خلل في مسيرة الطالب،

والتعاون لتصحيحه آن وقوعه، يجعل الطالب يشعر بالاهتمام من الآخرين ويحفز لديه الإحساس بالمسؤولية

٧- فن إدارة الزمن أو علاقة الدوام بالإبداع؟

نعلم جميعًا أنّ أطفال العالم المتقدم يداومون خمسة أيام في الأسبوع، ونحن نداوم سبعة أيام في معظم الأسابيع، ولاأعتقد أنّ أحدًا في العالم يصدق بأننا نداوم سبعة أيام في الأسبوع.

أطفال العالم يتلقون الدروس في المدرسة، ويجري لهم التسميع في المدرسة ولايأخذون فروض إلى المنزل، وأطفالنا يحملون همومهم إلى المنزل غذاء ثم قليلاً من الراحة ثم عمله حتى النوم أو الدوام.

أتساءل: أين هو الوقت الذي نمنحه للطالب لإبداعه؟!، أعلم أنّ هنالك أنشطة للمبدعين، لكنّ هذه الأنشطة على حساب وقت الدراسة. أي أنّ الطالب المبدع سيبذل جهدًا مضاعفًا لتأدية وظائفه ودروسه إضافة لنشاطه الإبداعي.

إنّ كل الشعوب تمتلك من الزمن وقتًا متساويًا، لكنهم يحسنون استخدام الزمن؛ وإلا فلماذا ينشأ الطالب الأوروبي متطورًا تعليميًا مع كتب أقل، ومع دراسة داخل الفصل واستراحة في المنزل تجعل الطالب ينصرف لهواياته، بينما يرهق طالبنا بدروس المدرسة والساعات الخصوصية، وربما يجد الوقت الكافي بصعوبة لإكمال وظائفه المدرسية، بينما لايترك له وقت لممارسة هواياته وإبداعاته سواءً أكانت رسمًا أم موسيقى أم ابتكارات.

هل سنقول بأن مناهجنا أفضل؟

٨- كيف نهتم بالطالب من الناحية الصحية والنفسية؟

أعتقد أن نقاش هذا الموضوع سيتبعه موضوع آخر:

كيف نتعامل مع الطالب في سن المراهقة؟

وأحب أن أؤكد هنا أنّ الصداقة التي تمنح للطالب من الأهل ستحل الكثير من المشاكل النفسية. وهنا يأتي دور الوالدين المتفهم لمشاكل أبنائهم، وتعويدهم على الصراحة والصدق، وتبيين الخطأ والصواب، وما لهم وما عليهم تجاه أنفسهم وتجاه الآخرين وأوطانهم.

ومنحهم الحرية في التفكير والمناقشة والحوار والابتعاد عن قمعهم وتفهم ظروفهم ضمن تطور الزمان والمجتمع. وللمعلم دور كبير في هذا الأمر، خاصة في مجتمعات ماتزال الأمية مسيطرة عليها بنسبة كبيرة، أماكيف يمكن للأهل تأمين أجواء مريحة للدراسة؟

فهذا الأمر يتعلق بالوضع المادي

والاجتماعي للأسرة. لكن رغبة الأهل البسطاء في تعلم أبنائهم فهو أمر يستحق الدراسة. فنحن نرى اندفاع أبناء المجتمع الزراعي الريفي إلى التعليم وخاصة في البلدان ذات التعليم الإلزامي والمجاني. بينما ينحاز الكثير من أبناء المهن الحرفية إلى تعلم حرف آبائهم، وكذلك الكثير من أبناء صغار التجار. وحصيلة القول إنّ أبناء المجتمع الريفي رغم ظروفهم فإن تلك الظروف لم تقف عائقًا دون تحصيلهم ووصولهم إلى أعلى درجات المجتمع.

٩- متى ندخل عام المستقبل ونتقن لغة العصر؟

إنّه الكمبيوتر إضافة إلى اللغة الأجنبية:

وهما أهم سبيلين للدخول إلى عالم المستقبل بكل ثقة، واستيعاب لغة العصر والتعامل معه، فعن طريق (الكومبيوتر) المرتبط بشبكة الاتصالات العالمية، يمكننا الحصول على أية معلومة نحتاجها من كافة بقاع العالم فور وصولها للشبكة، وهذه الاتصالات تتم حاليًا باللغة الانكليزية بنسبة ٧٠٪ أرجو أن أرى تعليم هاتين المادتين في مراحل الدراسة كافة في القريب العاجل.

١٠- ماذا عن توحيد المناهج في الوطن العربي؟

هناك اجتماعات ودراسات وأساليب وتقارير وما هذه الندوة إلا واحدة من تلك التجارب آخذين بعين الاعتبار دخول عصر المعلومات.

لابد لنا من الاهتمام بهذا الأمر، فالمعلم الذي يعلم الحرف العربي سيكون قادرًا على بعث الروح القومية في عصر لم يبق فيه للضعيف مكان. إن لغتنا وتراثنا وحضارتنا سوف تبعث حية من خلال نظام تعليم موحد، وسوف تجعل العلاقات أوثق بين الشعوب العربية في زمن أخذت الدول ذات القوميات المتعددة تتقارب وتتحد لمصلحتها ونحن مانزال كالعصي المتفرقة نأبى الالتحام في حزمة واحدة.

١١- ماذا عن المشاكل الصغيرة؟

١- إملاء الفراغ بالمدرّسين حال غيابهم:

فالمدرس قد يحتاج لإجازة مرضيّة تستمر بضعة أيام،أو إجازة لظروف اجتماعية، وعندما لايوجد البديل إلاّ بعد بضعة أيام، فإن الأمر ينعكس على الطلاب سلبًا فلاتكتمل مناهجهم.

٢- الإهانات:

لابد من تجاوزها وإيجاد البدائل غير

المؤذية للطلاب حرصًا على صحتهم النفسية.

الدخول إلى عصر المعلومات:

هناك متغيرات سريعة في عصر المعلومات، ونحن بحاجة إلى نقلة نوعية في عالم التربية كي نتغلب على التباطؤ الحاصل في استيعاب التغيرات التكنولوجية. وهنا على التربية الاستفادة من الإمكانات الهائلة التي توفرها تقانة المعلومات على أن تكون التربية وليدة التفاعل بين التربية ومجتمع المعلومات.

أي أولاً: علينا إعداد فلسفة تربوية جديدة.

ثانيًا: أن نستفيد من أنظمة الغرب دون الانحياز التام لها ونستفيد مما يلائم بيئتنا الاجتماعية.

تحديد الهدف من التربية: صناعة المستقبل.

إن تسارع عصر المعلومات في الدول النامية ومنها الدول العربية لم يُمكن التربية من الإسراع في استيعاب المتغيرات الجديدة، فلقد أنتج عصر المعلومات إمكانات هائلة وكان على التربية أن تتفهم مايجري وتحدث إصلاحًا تربويًا متناسبًا معه وهكذا وقعت التحديات الكبيرة أمام التربية وصار لازمًا عليها السباق مع الزمن لإدارته وإعادة تأهيل المعلمين والمتعلمين.

الخطوة الأولى: تحديد الهدف.

الثانية: معرفة ما يجري.

مع الأخذ بعين الاعتبار التسارع، لكن لابد من تحويل تدريجي. لايمكننا هدم كل شيء واستيراد الأمور جاهزة من الغرب فهناك خصوصيتنا، معتقداتنا، تاريخنا، حضارتنا، تراثنا، الحوار مع الآخر. وهنا علينا القيام بإدراج أمور كثيرة في عصر المعلومات لتكون جزءًا من التراكم الحضاري البشري والمعارف الإنسانية، التي أصبحت متوفرة ولكن مازال ينقصها الكثير من طرح حضارتنا من وجهة نظرنا وليس من وجهة نظر الغرب، وفي جميع الحالات يمكن الحصول على أي معلومة نريد ببضع لمسات لأزرار الحاسوب.

علينا ألا نركن إلى الماضي ونرفض الحاضر والمستقبل، بل أن نستفيد من تراثنا الحضاري ونبني عليه.

وهذا سيتطلب فلسفة تربوية تبدأ بنظرة شمولية للنمط التربوي السائد وأساليب التعليم والمؤسسات التعليمية والمواد والمعارف المدرجة وكيفية النهوض بها جميعًا لندخل عصر المعلومات.

في الماضي تعودنا القول: إنّ قبائل المغول أنهت الحضارة العربية ثم ألقينا اللوم على الحكم العثماني ثم الاستعمار الحديث.

لكن نظرة إلى اليابان ستجعلنا ندرك أننا تحررّنا في ذات المرحلة التي أخذت فيها بالنهوض بعد الحرب العالمية الثانية وتمكنت من استيراد الخبرات من الغرب لتطوير شعبها في بداية القرن ثم تخلت عن تلك الخبرات بعد اكتسابها لتنهض عملاقة كبرى في هذا العالم.

إن الاهتمام بالرياضيات والفيزياء في كوريا في المرحلة ما قبل الجامعية جعل نسبة المخترعين في كوريا الأولى في العالم بالنسبة لعدد السكان، والآن نتساءل:

ما هي غاية التربية الحديثة في عصر المعلومات؟

إكساب المعرفة.

التكيف مع العالم.

تنمية القدرات الذاتية.

التعلم للمعرفة والكينونة ومشاركة الآخرين.

المعرفة

اتسعت وصارت إنسانية (فشبكة العنكبوت) الإنترنت أصبحت تحوي بشكل تقريبي كافة المعارف الإنسانية فنية، علمية، أدبية طبية، اجتماعية وكل مناحي الحياة.

وصار لزامًا علينا مداومة اكتساب المعرفة ومحاولة التدخل فيها والإضافة إليها أي نتحول من سلبيين إلى إيجابيين ومن منفعلين إلى فاعلين.

تنمية المهارات الذهنية

الذاكرة البشرية ضرورية أصبحت أكثر من السابق لأن المعلومات المتوفرة أصبحت هائلة وعلينا تعميق معارفنا في النواحي التي نهتم بها، وهذا يؤدي إلى تدريبها.

وهنا على المعلم أن يمتلك مهارات البحث عن المعرفة كي يتمكن من تنميتها لدى طلابه.

وهذا يتطلب من المعلم التوقف عن العزوف عن التعليم، بل صار بحاجة إلى تعليم مستمر كي يقدم المعارف الحديثة والمتطورة والمتغيرة إلى طلابه وحثهم على العلم والإبداع.

أي أن التعلم أصبح مدى الحياة.

وهنا يأتي دور المعلم والعلم كي نتخلص من التحكم اللاعقلاني والابتعاد عن الخرافات التي تتسرب في أحيان كثيرة إلى مناهجنا التعليمية.

إن تكنولوجيا المعلومات تتسع بشكل مذهل وهذا يتطلب منا التأهيل الجيد للمعلم والطالب للاستفادة من هذا العالم الجديد وهنا يأتي دور التحدي التربوي مؤازرًا بعلم نفس الذكاء والهندسة الوراثية.

وصار لزامًا على التربية وضع مناهج وخطط للطلاب كي يحصلوا على التعليم

مكتسبين خبرات جديدة وكي تنشأ طبقة مجتمع متعلم فاعلة بعد استحداث أساليب منهجية مبتكرة لاستيعاب العصر ومعطياته من أجل الكينونة التي علينا الحفاظ عليها وتنميتها.

فالطالب في المرحلة ما قبل الجامعية المزودة بالمعلومات سيمتلك الخبرة والمهارة التي تمكنه من سلامة الحكم على الأمور وتعلم سرعة اتخاذ القرارات والتعاطي مع تكنولوجيا المعلومات.

إن الحرية في الحركة عبر الإنترنت تنمي قدرة البحث عند الطالب وتجعله يمتلك الإحساس بالمسؤولية ويمتلك المعلومة الصحيحة، وستؤدي تلك التربية إلى النضوج السريع عند الطلبة صغار السن الذين يمتلكون الموهبة للتعلم السريع للتعامل مع الحاسوب وهذا سيمكنهم من التعلم السريع ومهارات التواصل وتنمية إبداعهم بالاكتشاف وتنمية ملكاتهم وتعلمهم من الآخرين بالحوار معهم.

التحديات التي تواجهنا في المرحلة ما قبل الجامعية:

١- تبديل التعليم من التلقين إلى التعليم الذهني.

٢- طرح البدائل والخيارات لتمكن الطالب من التحليل والحكم على الأمور.

٣- تنمية الشعور بالمسؤولية وتشجيع رغبة البحث الموجودة عند الصغار.

٤- الانتقال من التفكير الفردي إلى التعاوني المشترك.

٥- اكتشاف الآخر والحوار معه بعيداً عن التعصب.

علاقة التربية بالثقافة واللغة:

أصبح النظر للتربية يشمل ليس المجتمع المحلي العربي والعلوم الإنسانية بل العالم بأسره و معارفه كافة وهنا علينا أن نفكر بالثنائية المحلية والعالمية.

وعندما نفكر يأتي دور اللغة التي تبدأ دورها الإبداعي في العمل الفكري في الثقافة والحوار والمشاركة لتنمية القدرات الذهنية، تلقي العلوم وتعريبها وتوفير بنوك المصطلحات والمعاجم.

إن المطلعين على برامج المعلوماتية يرون أن هذا المجال قد أخذ يعطي ثماره لوجود بعض برامج الترجمة الفورية للنصوص، ويمكن بعد إجرائها القيام بتصحيح بسيط لتصويب الصياغة اللغوية، على سبيل المثال: برنامج مسبار.

ومع اللغة لابد لنا من الاهتمام بتدريس اللغة الإنكليزية منذ الطفولة الأولى فلقد كنا منتجين ذات يوم للمعارف ولقد انتقل الإنتاج الثقافي للغرب وعلينا إتقان لغته ونقل معارفه دون التخلي عن لغتنا أو خصوصيتنا، فاللغة جسر للتواصل بين الشعوب وأداة لتلقي المعارف.

البرامج التعليمية للأطفال:

من خلال الحاسوب باللغة الأم.

القيم والمعتقدات:

لابد من الحفاظ على الأصيل من تراثنا ومعتقداتنا وأخلاقنا وثقافاتنا بعد تخليصها من الخرافات والبدع في عصر العلم.

الإبداع:

الإفادة من الذكاء الصناعي لتنمية المهارات والإبداعات فليس علينا اللحاق بالتكنولوجيا وحسب بل إضافة إليها والمحاولة المستمرة للإفادة منها وتجاوزها وذلك من خلال التفاعل مع مصادر المعلومات وتحفيز الإبداع عند الطلاب، كما أنه لابد من خطة لتأهيلهم بعد تأهيل المعلمين وإعداد المناهج المناسبة وتعليمهم التعامل مع الحاسوب (الذكاء الصناعي) واكتشاف مواهبهم وذلك من خلال نظام التعليم الشمولي المشارك والتفاعل مع المعلومات وتحليلها.. وبناء معطيات جديدة تنمي إبداع الطالب.

وهنا لابد من نظرة متأنية إلى أن الطلاب في الفصل هم عالم مصغر يملكون نافذة تمكنهم رؤية العالم الأكبر، ونحن هنا بحاجة إلى الهدوء وتحصيل المعلومات التي نريدها بالعمق فالطالب يمكنه أن يدخل إلى الموضوعة التي يريد ويشبعها دراسة وبحثًا وتحليلاً، وهو مع زملائه يمكنهم تلقي الدرس بشكل فاعل وذلك بإشراف أساتذتهم، وهذا لايجعل التعلم حكرًا على صفوف الدراسة رغم أهميتها فالتعليم الذاتي سوف يضاف إلى التعليم بإشراف الأساتذة وهذا يحقق الفائدة القصوى:

المهارة والإتقان والإبداع:

وسوف يتمكن المعلم من فتح الطريق والتمهيد للطالب الذي يتابع ذاتيًا. وهنا يأتي الدور الكبير والهام للمعلم.

إعداد المعلم:

كل شخص يمكنه أن يتعلم ولكن لايمكن لكل شخص أن يكون معلمًا.

من المهم جدًا أن يكتسب المعلم المعارف، وأن يلم بنظرية المعرفة وينمي مهاراته ويطورها باستمرار ليكتسب مهارات جديدة والدور للمعلم هنا ليس التلقين بل المشاركة والتوجيه، العون والإرشاد.

نحن بحاجة إلى إعداد المعلم وتأهيله للتعامل مع تقانة المعلومات حتى يتأهل للتعامل مع الأطفال ومع طلاب كافة المراحل ما قبل الجامعية الذين أخذت تتأصل لديهم عادة التعامل مع التقانة.

المنهج والمادة التعليمية:

أمام الكم الهائل من المعارف أصبح أمر اختيار مادة المنهج حيويًا، وصار لزامًا علينا كسر المنهج الثابت والمحدد القديم إلى

مناهج مفتوحة وأكثر حيوية وديناميكة. في المناهج القديمة كان هناك تسلسل زمني في التعليم لغة، علوم، حساب، جبر.

أما اليوم فيمكن البدء بكل المعارف وتنميتها بعد أن أصبحت وحدات معرفية صغيرة متنوعة ففي البرنامج الواحد تجد ربطًا بين مختلف عناصر التعليم:اللغة، الرسم، الفيزياء، الرياضيات، الطباعة وفقًا لأغراض التعليم ومطالب المتعلم.

خلاصة البحث:

المتعلّم: لابد وأن يتحرر من آفة التلقي السلبي والمناهج الجافة أو الفردانية، إلى التلقي الفاعل والمناهج المفتوحة والتحليل والتركيب والإبداع وإلى المشاركة والحوار.

المعلم: لابد من أن يشارك المعلمين في صنع العملية التربوية واتخاذ القرارات وإعداد ذواتهم لعصر المعلومات، وذلك بالتدريب والتطوير المستمر. والابتعاد عن التلقين والتعود على الإرشاد والمشاركة والتوجيه لأن المعلم سيتعرض باستمرار لتفهيم الطالب الذي تنمو معارفه بسرعة كبيرة.

أي على المعلم أن يكون موجهًا ومرشدًا وليس ملقنًا.

ولاننسى الوضع المادي للمعلم الذي لابد من تحسينه. كما لابد من إجراء الدورات المستمرة له والاختبارات الحقيقية لمعارفه، فالمناهج المبرمجة في تقانة المعلومات تتيح للمعلم فرص التدريب المستمر.

المنهجيات:

يمكن الاستفادة من الدول التي سبقتنا في إيجاد المنهجيات وطرق تطبيقها، لكن علينا الحذر الشديد من أخذها وتطبيقها دون دراسة جديدة وجديّة ودون إجراء اختبارات دقيقة لتطويعها كي تلائم بلادنا وبيئتنا وعاداتنا وتقاليدنا وتراثنا لكن مع سرعة الحصول على النتائج.

كأن نطبق المنهجيات في مدارس محددة في البداية في مختلف الوطن العربي. ثم نسعى إلى تلافي الخلل والسعي إلى تطويرها بما يتناسب معنا، مع واقعنا ومع العالم المحيط بنا.

لقد أدخلت إسرائيل (الكومبيوتر) والبرمجيات في مدارسها وصارت من أوائل الدول المنتجة لبعض شيبسات (الكومبيوتر) وصادراتها من التقانة تقدر بمليارات الدولارات. علينا أن نعي دروس الحاضر ونسعى لصنع المستقبل، ونستعد لصراع العلم الذي قد تختفي منه الحروب التقليدية لتترك المجال للعقول، ونحن بما

نملك من تراكم حضاري لابد وأن نصحو لنعود كما كنا قبل غزو المغول وحكم العثمانين وسيطرة المستعمرين وأعتقد أنه قد آن الأوان كي لانلقي تبعة تخلفنا على الآخرين فالنهوض يحتاج إلى العمل ثم العمل.

الدخول إلى المكتبات: يمكن وضع المنهجيات داخل شبكة عربية موحدة ويمكن للمعلم القيام بالدروس بصورة تطبيقية كالتالي:

يطلب المعلم من الطالب فتح الشبكة، ثم البحث عن موضوع ما كالسمك مثلاً ثم سأل أحد الطلاب البحث عن دورة حياة الأسماك وطالب آخر عن تشريح الأسماك وبينما يقوم الطلاب بالبحث وقراءة الدرس يقوم الأستاذ بدور المشرف والموجه.

يمكن الحصول على المزيد من المعلومات من شبكة الأنترنت العالمية وهذا أحد نماذج الدخول إلى المكتبات لتطبيق الدرس:

كما يمكن للمعلم أن يطلب بحثاً من الطلاب يجرونه في منازلهم أو بمثابة امتحان لهم وهكذا تنمي لدى الطالب إمكانية البحث العلمي والدرس بتنمية الذاكرة وليس عن طريق التلقين.

المراجع

١- عالم المعرفة الدكتور نبيل علي.
٢- دكتور وليام فولجهم: كل ما تعلمته يعود إلى دور الحضانة.
٣- مجلة العلوم الأمريكية.
٤- مجلة الثقافة العالمية.
٦- كتاب العربي. د. محمد الرميحي.
٧- مجلة علم الكمبيوتر.
٨- حوار ميداني مع مفتشين تربويين ومدرسين ومعلمين.
٩- حوار مع طلاب من مختلف الأعمار قبل الجامعة.

❖ ❖ ❖

٧٠

الشيخ محي الدين بن عربي وأثره الحضاري في حوض المتوسط

محمد قجة (*)

بقي المتوسط مركز الحضارات العالمية منذ فجر التاريخ حتى القرن التاسع عشر، فعلى شواطئه وفي البلاد المحيطة به قامت حضارات الرافدين وبلاد الشام ومصر القديمة، وامتدت تلك الحضارات شرقًا نحو العمق الآسيوي لتبلغ الهند، وغربًا حتى المحيط الأطلسي.

وشهدت العصور التاريخية المبكرة نشوء الحضارات السومرية والأكادية والبابلية والأشورية والفرعونية والحثية والميتانية والكنعانية والفينيقية. وذلك كله في الإقليم الشرقي للمتوسط والزاوية الجنوبية الشرقية منه.

(*) محمد قجة: رئيس جمعية العاديات السورية/حلب - كاتب وباحث سوري.
- العمل الفني: الفنان عبد الرحمن مهنا.

ثم ظهر الفرس الأخمينيون الذين كانوا همزة الوصل بين حضارات الشرق الأقصى والحضارات القديمة في حوضي النيل والرافدين.

أما على الجانب الشمالي للمتوسط فقد كانت هناك حضارة الإغريق ثم الرومان، وكان لا بد أن تنشأ الصراعات الهادفة إلى بسط النفوذ على المتوسط سياسياً وثقافياً واقتصادياً، فكانت الحروب الإغريقية - الفينيقية، ثم الإغريقية - الفارسية. ثم الحروب الرومانية - الفينيقية في غرب المتوسط وسقوط قرطاجة ١٤٦ق.م.

وكان المتوسط يشهد قيام تلك الحضارات وسقوطها بين مد وجزر، فتارةً يغدو المتوسط بحيرة كنعانية فينيقية، وطوراً يصبح بحيرة رومانية، ثم يعود النفوذ إلى جنوب المتوسط وشرقه مع المدّ العربي الإسلامي بعد الفتوحات الكبرى في القرن السابع للميلاد.

وكأن دورة الزمان توزع الأدوار بين الشعوب والحضارات، ففي حين عرف الألف الثاني والأول قبل الميلاد هيمنة قادمة من شرق المتوسط وجنوبه الشرقي. انقلب الأمر إلى هيمنة أوروبيةمن شمال المتوسط تمثلت بالإغريق فالرومان والبيزنطيين حتى ظهور الفتوحات الإسلامية، وهي مدّة تقارب ألف عام.

وتلتها مدّة ألف عام أخرى من الهيمنة الحضارية الإسلامية حتى عصر النهضة الأوروبية حينما استطاعت الحقبة الاستعمارية أن تبسط سلطان الحضارة الأوروبية على العالم. وليس على المتوسط فحسب. وما يزال هذا السلطان مبسوطاً حتى اليوم.

وليس مجال حديثنا الآن مرحلة الفتوحات الإسلامية أو عصر النهضة الأوروبية، بل ننتقل إلى عصر الشيخ محي الدين بن عربي لنتلمس أثره الحضاري في عصره وما تلاه من عصور.

عصر ابن عربي وحياته ومؤلفاته:

يتربع الشيخ محي الدين بن عربي على قمة الهرم الفكري في الحضارة الإسلامية، علماً وغزارة تأليف وشمول معارف.

ولد محمد بن علي بن عربي في مدينة «مرسية» في الأندلس، لأسرة عربية عريقة معروفة بالتقى والعلم. وانتقل مع أسرته إلى إشبيلية فدرس هنالك القرآن والحديث والفقه على يد أحد تلاميذ «ابن حزم» إمام المذهب الظاهري في الأندلس. وكان في الثامنة من عمره حين وصل إشبيلية.

وكانت نشأته الأولى نشأة فتى مترف في أسرة ثرية، فقد التفت إلى الصيد ومجالس الأدب، ولم تظهر عليه أمارات الزهد والتصوف. ولكن هذه الصورة تبدلت



إثر زواجه من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن الباجي. وكانت مثلاً صالحاً في التقى والصلاح والورع.

بدأ ابن عربي تتراءى له في أحلامه عذابات جهنم، وفي تلك المرحلة توفي والده، وتجمعت الأسباب لديه ليسلك طريق التصوف، وهو مايزال في إشبيلية.

كانت بلاد الأندلس وقتها تحت حكم الموحدين الذين أسسوا دولة مترامية الأطراف عاصمتها «مراكش». وقد عاصر ابن عربي ثلاثة من خلفاء هذه الدولة هم: يوسف بن عبد المؤمن، ويعقوب المنصور، ومحمد الناصر.

كان الأندلس يغلي بالصراعات السياسية ضد القوى الأوروبية الآتية من الشمال مهددة الوجود العربي في الأندلس.

وفي الوقت نفسه كانت الأندلس ساحة للحركات الفكرية العميقة المستنيرة، وللحوار الفكري بين التيارات المختلفة، وكان خلفاء الموحدين، وخاصة يعقوب المنصور، على قدر وافر من التسامح وسعة الأفق، ورحابة الثقافة. وقد عرف البلاط الموحّدي أعلاماً كباراً في الفكر من أمثال

ابن طفيل وابن رشد وابن زهر وسواهم. وقد شهد ابن عربي جثمان ابن رشد محمولاً على بعير ومعه حمل من كتبه.

تتلمذ ابن عربي في التصوف على بعض أعلام عصره من أمثال:

- موسى بن عمران الميرتلي.
- أبي العباس العرياني.
- أبي عبد الله مجاهد.
- أبي عبد الله قسوّم.
- أبي الحجاج الشبربلي.

وتعرّف إلى عجوز تدعى فاطمة بنت المثنى القرطبية، فلزمها وأخذ عنها رياضات النفس الصوفية. وتمثلت له شخصية «الخضر» في إطارها المتزهد المتعبد الورع.

❖ ❖ ❖

غادر ابن عربي إشبيلية في جولة على مدن الأندلس والمغرب. فزار قرطبة، وبجاية. حيث التقى ابن الحسن الإشبيلي المعروف بأبي مدين، وهو المتصوف المشهور في التاريخ الإسلامي، كما زار تلمسان وتونس، وأقام بعض الوقت في فاس. وعاد إلى الأندلس فزار بعض مدنه. وعاد إلى المغرب حيث زار مراكش عاصمة الموحدين وعاودته الأحلام والرؤى، ثم قصد بجاية ثانية، وتطورت رؤاه إلى حلم رأى فيه أنه يتزوج نجوم السماء.

كان ابن عربي في الثانية والثلاثين من عمره حينما اتجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ولم يعد من يومها إلى الأندلس ولا إلى المغرب.

أقام الشيخ ابن عربي في مكة ثلاث سنين تعرف خلالها إلى إمام الحرم المكي المعروف بأبي خاشه. وتزوج ابنته «نظام» وكتب فيها ديوانه «ترجمان الأشواق» وهو شعر رقيق في الغزل الذي يوحي بمعان صوفية رائعة من خلال صور الغزل الحسّي الجميل.

كانت بلاد المشرق تحت حكم الأسرة الأيوبية من سلالة صلاح الدين. وكان حكمهم يمتد على مصر والشام والحجاز، وقد قام ابن عربي برحلة طويلة زار خلالها مدن المشرق. وكان الصليبيون ما يزالون يحتلّون أجزاء من أراضي المسلمين في الشام. وما يزالون في إمارتي إنطاكية وطرابلس. وهذا ما يفسر لنا آراء «ابن عربي» المتشددة في هذا المجال وكراهيته الشديدة للأجانب الصليبيين.

في الموصل التقى «ابن عربي» الشيخ المتصوف «علي بن جامع» ولبس بين يديه خرقة الصوفية.

وفي القاهرة قال بوحدة الوجود فتألب

عليه الفقهاء، وأثاروا العامة، ولكن العادل الأيوبي صاحب مصر كان متسامحًا فلم يلحق أذى بابن عربي.

وفي قونية منحه ملكها دارًا يسكنها قيمتها مئة ألف درهم. وذات يوم طرق بابه سائل يطلب صدقة، فقال له ابن عربي: إنني لا أملك إلا هذه الدار فخذها لك.

وفي بغداد اجتمع حوله نفر من المتصوفة، وعاد إلى قونية ثم إلى ملطية، ثم قصد مدينة حلب أيام الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي، ولقي عنده ترحيبًا حارًا وإكرامًا رغم ضغوط الفقهاء المتشددين ومطالبتهم بطرد ابن عربي أو معاقبته.

استمرت إقامته في حلب حتى ٦٢٠هـ، ثم غادرها إلى دمشق التي لزمها حتى وفاته يوم ٢٨ ربيع الثاني ٦٣٨هـ الموافق ١٦/١١/١٢٤٠م، ودفن هناك.

كما شهد عصر ابن عربي إلى جانب الأطماع الأوروبية في شقيها الشرقي والغربي، بداية الزحف المغولي الغاشم بقيادة جنكيز خان متدفقًا من الشرق الأقصى بنشر الخراب والدمار في العالم. وبعد حوالي ربع قرن من وفاة ابن عربي كانت الموجة المغولية الثانية بقيادة هولاكو تدك بغداد وتدمر عاصمة الحضارة الإسلامية.

❖ ❖ ❖

ترك الشيخ محي الدين ابن عربي مئات المؤلفات والكتب والرسائل، في مجالات التفسير والحديث وعلم الكلام، والشعر، ولكن التصوف غلب على أبرز مؤلفاته بحيث بلغ القمة في هذا المجال.

وقد أحصى له الباحث عثمان يحيى /٩٩٤/ مؤلفًا بين كتاب ورسالة.

بدأ الشيخ ابن عربي التأليف في إشبيلية. وتابع التأليف خلال رحلته الطويلة، ومن العجيب أنه خلال أسفاره وتجواله كان يجد الوقت الكافي للكتابة العميقة والموسوعية والشاملة.

في طليعة مؤلفات ابن عربي تأتي الكتب التالية:

آ- **الفتوحات المكية**: وهو أعظم كتبه، ألفه خلال ٤٠سنة، بداية من وجوده في مكة وانتهاء بوجوده في دمشق. ويقع في أربعة آلاف صفحة، وهو جامع لكل آرائه في مؤلفاته السابقة، ومادته العلمية ضخمة جدًا وعميقة وغامضة في رموزها. ويقسم الكتاب إلى ستة أقسام هي:

١- المعارف.

٢- المعاملات.

٣- الأحوال.

٤- المنازل.

٥- المنازلات.

٦- المقامات.

وهذه الأقسام موزعة على خمسمئة وستين فصلاً تسبقها مقدمة ضخمة. ومن قوله في المقدمة:

[الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه. وأوقف وجودها على توجه كلمه، لنتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قِدمه، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه.

والصلاة على سر العالم ونكتته، ومطلب العالم وبغيته، السيد الصادق، المدلج إلى ربه، الطارق، المخترق به السبع الطرائق، ليريه من أسرى به ما أودع من الآيات والحقائق، فيما أبدع من الخلائق، الذي شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة، في عالم حقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية].

ب - «فصوص الحكم»: ويعتبره النقاد أعمق كتبه وأكثرها تركيزًا وتلخيصًا لآرائه الصوفية. وهو عرض مكثّف لرأي الشيخ ابن عربي في وحدة الوجود وخلاصة معارفه الواسعة في القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة بمذاهبها الأفلاطونية الحديثة والرواقية والمشائية وإخوان الصفا والأشاعرة والمعتزلة ومن سبقه من المتصوفين.

ج - تفسير ابن عربي: وهو تفسير ضخم للقرآن الكريم.

د - محاضرة الأبرار.

هـ - ترجمان الأشواق وشرحه المعروف باسم ذخائر الأعلاق.

و - الأحاديث القدسية.

ز - كتاب الأرواح.

ح - كتاب التجليات الإلهية.

ط - كتاب الروح القدسية.

ي - الحكمة الإلهامية.

ك - ديوان الشيخ الأكبر.

❖ ❖ ❖

يقوم الفكر الصوفي عند ابن عربي على قواعد بارزة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ – القول بوحدة الوجود.

٢ – الشك الصوفي والحيرة.

٣ – الزهد الصوفي.

٤ – العلاقة بين الحق والخلق.

٥ – الذات الإلهية.

٦ – الله والإنسان.

يرى ابن عربي أن كتاباته تصدر عن النور الإلهي، وأن لا شيء يشفي من الحيرة

إلا طريق المتصوفة في مجاهدة النفس، فالعقل الفلسفي يقود إلى الشك. والطريق المؤدي إلى الإيمان وراحة النفس هو الاتصال المباشر بالله واستمداد المعرفة منه. وهذه المعرفة هي الاتحاد بالخالق.

ويرى أن العلوم على ثلاثة منازل:

- **منزلة هي علم العقل**: وهو يبحث في الدليل وصحة الرأي وفساده.

- **منزلة علم الأحوال**: ويتوصل إليها بالذوق، والتجربة.

- **منزلة علم الأسرار**: وهو فوق طور العقل. وهو أشرف العلوم لأنه محيط بكل المعلومات. ويخص الأنبياء والأولياء.

- أثر ابن عربي في الفكر العالمي:

لم ينقسم الباحثون حول مفكر كما انقسموا حول ابن عربي بين مؤيدين ومعارضين، والمؤيدون متحمسون، والمعارضون شديدو العداوة ينقلون الرجل إلى دائرة الكفر والزندقة.

ومن أبرز مؤيديه في التاريخ الإسلامي المخزومي والفيروز أبادي والصلاح الصفدي وابن العديم والزملكاني والقطب الحموي وعمر السهروردي والنووي والسيوطي والكاشاني والمقري وجلال الدين الرومي والشيرازيان سعدي وحافظ. ومن أبرز معارضيه ابن تيمية وابن إياس والبقاعي وجمال الدين بن الخياط وعلي الفارسي وسواهم.

ويعتبر ابن عربي مثالاً للفكر الإنساني الذي ترك بصماته بعيداً عبر الأجيال وعبر القارات. وكان فكره مرآة للنقاء الإنساني في سموه وتسامحه ورفعته: يقول في ترجمان الأشواق:

قالت: عجبت لصب من محاسنه
يختال ما بين أزهار وبستان
فقلت: لا تعجبي مما ترين فقد
أبصرت نفسك في مرآة إنسان

فالإنسان عنده جزء من هذا الكون الجميل بأزهاره وبساتينه (١١٧ ترجمان الأشواق).

بل إنه ينتقل خطوة أهم في فكره الإنساني الواسع الذي يعبر عنه من خلال قوله الأشهر:

ألا يا حمامات الأراكة والبان
ترفقن لا تضعفن بالشجو أشجاني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى الغزلان ودير الرهبان
وبيت الأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالدين ديني وإيماني

(٢٤٦ ترجمان الأشواق)

وهل هناك اتساع وعمق فكري أكبر من ذلك يستوعب ثقافات عصره ومذاهبه وآراءه فيقول أن قلبه يقبلها جميعاً.

بل يمضي ليؤكد ذلك في قوله:

لا أبالي شـرّق الوجـد بنا

حيث مـا كـانت به أو غـربا

كلمـا قلت: ألا، قـالوا: أمـا

وإذا مـا قلت: هل قـالوا أبى

لهف نفسي لهف نفسي لفتى

كلمـا غنّى حَمـام غيّبـا

* * *

وإذا نحن حاولنا تتبع الأثر الذي تركه الشيخ محي الدين بن عربي في الفكر الإنساني لكان ذلك بحاجة إلى جهد ووقت أكبر من المتاح الآن. ونكتفي ببعض الأمثلة:

١ - يرى المستشرق الإسباني خوان ريبيرا أنّ محي الدين بن عربي قد أثر بشكل واضح في فلسفة رايموندو لوليو. والذي يتصفح كتابات لوليو يجده يتكئ في كثير من الأشياء على الشيخ محي الدين.

ص ١٧٥ ذخائر الأعلاق تحقيق الشنقيري ١٩٩٥.

٢- يرى المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس أن ابن عربي قد ترك أثرًا كبيرًا في كتابات «دانتي» في كتابه: «الكوميديا الإلهية ويتابعه في ذلك كثيرون. وقد أفردنا جدولاً مفصلاً لهذا التأثير وخاصة في كتاب (لفتوحات المكية) وكتاب (رحلة إلى مملكة الله).

٣ - يرى المستشرق الياباني «ايزوتسو» أن التاوية وتطورها قد تأثرت بفكر ابن عربي في المجالات الفلسفية والصوفية والمعرفية والتوحيد والحق المطلق والإرادة.

ص ١٨ذخائر الأعلاق.

٤ - تأثر «سبينوزا» بموضوع وحدة الوجود عند ابن عربي كما تأثر بموضوع التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة المعرفية عند ابن رشد وقد أوضح د.إبراهيم مدكور تفاصيل وجزئيات دقيقة مقارنة بين ابن عربي وسبينوزا. «وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا» القاهرة،١٩٧٢.

٥ - تأثر «ليبنتز» بفكر ابن عربي، ويمكن ملاحظة ذلك بمقارنة بسيطة.

«محمود قاسم - القاهرة،١٩٧٢».

* * *

إن الشيخ الأكبر محي الدين بحياته ورحلاته ومؤلفاته يمثل الإطار الحضاري الواسع للبحر المتوسط.

فهو قد ولد في مرسية، في أقصى غرب المتوسط، الأسرة ذات أصل عربي صريح ينتهي إلى طيء. وانتهت حياته في أقصى شرق المتوسط في دمشق، بعد مسيرة

حافلة بالرحلات العلمية طاف خلالها كثيرًا من مدن العالم الهامة في عصره. وكأنه بهذه الحياة وهذه الرحلات قد ربط شرق المتوسط بغربه رغم الحروب الطاحنة والخلافات العميقة والأحقاد المتراكمة على مرّ التاريخ.

وينطلق ابن عربي من رؤية عامة شاملة للإنسان، رؤية تحترم الإنسان بغض النظر عن عرقه ولونه ومذهبه. والإنسان خليفة اللّه على الأرض «**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**» البقرة ٣٠. والخلافة رتبة كمالية لا يحوزها إلا الوجود الإنساني كما يقول «ابن عربي» في فتوحاته، وهو لذلك يرفض فكرة أن الإنسان حيوان ناطق، أو يقول: إن هذه العبارة تنطبق على الجماد والنبات والحيوان، والإنسان مزاج خاص. والمزاج الخاص هو الإنسان الحي العاقل الذي يفضل بقية الخلق «**الفتوحات المكية**» ٢/٦٤٢.

إنه الإنسان الذي خاطبه ربه قائلاً: [**يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك**] (الانفطار ٦-٧).

فالإنسان لدى ابن عربي يجمع العالم في شخصه، فالعالم إنسان كبير. والإنسان عالم مختصر «**الفتوحات**» ٢/١٢٤.

وانطلاقًا من ذلك كانت فكرة حب الإنسان للإنسان لدى ابن عربي تجسيدًا لرؤيته أن الإنسان مخلوق تولّد من تزاوج الروح الكلي والطبيعة الكلية، فالروح أبوه والطبيعة أمه «**الفتوحات**» ٢/٣٥٤.

ويبلغ الأفق الإنساني سموه الفكري والعرفاني في موضوع وحدة الوجود لدى ابن عربي. فهذه القضية هي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وهي من حيث ذاتها «الحق». وهي من حيث صفاتها وأسماؤها «الخلق» فهي إذًا الحق والخلق، والأول والآخر، والقديم والحادث.

وعلى الرغم من وجود هذه العبارة في مصطلحات الصوفية قبل ابن عربي، فإن ابن عربي هو الذي أرسى دعائم هذه الفكرة وبلورها وخاصة في كتابه فصوص الحكم:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقًا بهذا الوجه فادّكروا

جمّع وفرّق فإن العين واحدة

وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

❖ ❖ ❖

إن الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ابن مرسيّه والأندلس، والراقد في دمشق، إنما هو تجسيد لرؤية حضارية ربطت بين جانبي المتوسط في أفق متسامح غني عميق. أفق يجب أن يقوم على الفهم المتبادل والاحترام المتبادل كي تتحقق مقولة الشيخ الأكبر في رؤيته الرفيعة للإنسان.

أهم المراجع

١ - ابن عربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق القاهرة ١٩٩٥.

٢ - ابن عربي الديوان الكبير مراجعة وتقديم محمد قجة - دار الشرق العربي - بيروت ١٩٩٩.

٣ - ابن عربي الفتوحات المكية ت عثمان يحيى - القاهرة ١٩٧٢.

٤ - ابن عربي فصوص الحكم ت أبو العلا عفيفي - بيروت ١٩٦٦.

٥ - ابن عربي محاضرة الأبرار بيروت.

٦ - بالنثيا تاريخ الفكر الأندلسي القاهرة ١٩٥٥.

٧ - حبيب الحسني أوزان الموشحات العربية بيروت ١٩٩١.

٨ - شوقي ضيف عصر الدول والإمارات (الأندلس) القاهرة ١٩٨٩.

٩ - محمد زكريا عناني الموشحات الأندلسية الكويت ١٩٨٠.

١٠- أحمد رجائي أوزان الألحان بلغة العروض دمشق ١٩٩٩.

١١ - زكي مبارك التصوف الإسلامي القاهرة ١٩٣٨.

١٢ - محمد العدلوني الإدريسي مدرسة ابن عربي الصوفية الدار البيضاء ١٩٩٨.

١٣- عبد الحفيظ فرغلي محي الدين ابن عربي القاهرة ١٩٦٨.

١٤ - عثمان يحيى مؤلفات ابن عربي.

١٥- المقري نفح الطيب ت إحسان عباس - بيروت.

١٦- ابن العماد الحنبلي شذرات الذهب.

١٧- بلاثيوس ابن عربي حياته ومذهبه القاهرة ١٩٦٥.

❖ ❖ ❖

الأنثربولوجية الثقافية

د. عيسى الشمّاس (*)

أولاً - تعريف الأنثروبولوجية الثقافية:

تعرّف الأنثروبولوجية الثقافية - بوجه عام - بأنّها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع له ثقافة معيّنة. وعلى هذا الإنسان أن يمارس سلوكًا يتوافق مع سلوك الأفراد في المجتمع (الجماعة) المحيط به، يتحلّى بقيمه وعاداته ويدين بنظامه ويتحدّث بلغة قومه.

(*) د. عيسى الشمّاس: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب.
- العمل الفني: للفنان عبد الرحمن مهنا.

ولذلك، فإنّ الأنثروبولوجية الثقافية: هي ذلك العلم الذي يهتمّ بدراسة الثقافة الإنسانية، ويعنى بدراسة أساليب حياة الإنسان وسلوكاته النابعة من ثقافته. وهي تدرس الشعوب القديمة، كما تدرس الشعوب المعاصرة. (بيلز وهويجر،١٩٧٦، ص٢١).

فالأنثروبولوجية الثقافية إذن، تهدف إلى فهم الظاهرة الثقافية وتحديد عناصرها. كما تهدف إلى دراسة عمليات التغيير الثقافي والتمازج الثقافي، وتحديد الخصائص المتشابهة بين الثقافات، وتفسّر بالتالي المراحل التطوّرية لثقافة معيّنة في مجتمع معيّن.



ولهذا استطاع علماء الأنثروبولوجية الثقافية أن ينجحوا في دراساتهم التي أجروها على حياة الإنسان، سواء ما اعتمد منها على التراث المكتوب للإنسان القديم وتحليل آثارها، أو ما كان منها يتعلّق بالإنسان المعاصر ضمن إطاره الاجتماعي المعاش.

وهذا يدخل - إلى حدّ بعيد - فيما يسمّى (علم اجتماع الثقافة) والذي يعني تحليل طبيعة العلاقة بين الموجود من أنماط الإنتاج الفكري، ومعطيات البنية

الاجتماعية، وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب التنضيدي أو الطبقي. ويتضمّن هذا التعريف الاعتبارات التالية:

١- إنّ الحديث عن أنماط الإنتاج الفكري، يعني أنّ التجانس الثقافي بالمعنيين الفلسفي والأنثروبولوجي: هو غير عمليات علم الاجتماع. لأنّ هذا التجانس يغطّي وجودًا حقيقيًا لأنماط مختلفة من الثقافة، قد تتناقض مضمونًا ووظيفة في المجتمع الواحد. فعلى الرغم من وجود بعض العوامل (الأنثروبولوجية) المشتركة، فلا توجد موضوعيًا في المجتمعات ذات التركيب الطبقي «ثقافة للجميع»، حتى وإن ادّعت أو أرادت هذه الثقافة لنفسها، أن تكون كذلك. فهناك من وجهة نظر اجتماعية نمطية ثقافية (ربّما في ذلك أنماط الثقافة الجماهيرية) يفضي تصنيفها وتحليلها، إلى إبراز التمايز الاجتماعي الذي تعبّر عنه بالضرورة. وهذا يعني أن اجتماعية الثقافة في نهاية الأمر، هي اجتماعية التباين في الثقافة وعدم مساواة في المجال الثقافي.

٢- إنّ الحديث عن المجتمعات المنضّدة (الطبقية) ليس حصرًا بقدر ما هو تأكيد على أنّ الإنتاج الفكري هو تعبير عن مرحلة معيّنة من التمايز بين الأصناف الاجتماعية الاقتصادية. وأن استعمال مفهوم التركيب التنضيدي Stratification، على الرغم من غموضه، يقحم في حقل التحليل الاجتماعي، مجتمعات تاريخية قبل رأسمالية، قد يكون مضمونها الطبقي محلّ نقاش. وعلى هذا الأساس، تكون المجتمعات الوحيدة التي تخرج من الحقل الاجتماعي، هي تلك التي تسمّى عادة بالمجتمعات (البدائية)، والتي لم تصل فيها أنماط الإنتاج الفكري إلى درجة كافية من التمايز، تسمح لها بتصنيف معيّن.

٣- ليس المهمّ من وجهة النظر التحليلية إثبات العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع الاجتماعي، بقدر ما هو تحليل أشكال هذه العلاقة في مرحلة معيّنة لمجتمع معيّن. ويعدّ هذا التحليل مصدرًا أساسيًّا في المناقشات المتعلّقة بالروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، والتي أفضت إلى تأكيد فكرة التبادل الدياليكتيكي القائم بينهما. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ اجتماعية الأدب والفن، ساهمت مساهمة متطوّرة في تحليل أشكال العلاقة بين الإنتاج الفكري، ومعطيات البنية الاجتماعية.

٤- إن تحديد الكيفية التي يحوّل بها إنتاج فكري، كالقصّ أو المسرح مثلاً، معطيات الواقع، لا يكفي، بل لا بدّ من إبراز الوظيفة الاجتماعية / السياسية لهذا الإنتاج، ولا سيّما أنّ المنتجين ينتمون إلى فئات من المثقفين، يؤدّون أدوارًا قد يعونها

أو لا يعونها لصالح أصناف أو طبقات اجتماعية معيّنة. وهذه الوظيفة ليست مظهرًا ثانويًا أو تكميليًا، بل هي بعد من أبعاد العلاقة بين الثقافة والمجتمع، ولا يمكن تفسير أي حدث فكري من دونها. وهي في الوقت ذاته، توجد حلاً لما يسمّى استقلالية القيم الفكرية والجمالية، وذلك من خلال اكتشاف وظيفة استمرارية هذه القيم، أو بعثها في ظروف تاريخية محدّدة. (لبيب، ١٩٨٧، ط٣، ص٢٤ -٢٦).

إنّ دراسة الوسط الثقافي، تكشف عن الآلية السيكولوجية التي توجّه سلوك الفرد، وتصرف النزعة العدوانية في مجالات تنفيس مهذّب. والمثال على ذلك في بعض النظم الاجتماعية، كما في طقوس (الآبو Apo) التي تمارسها قبائل الأشانتي Ashanti في ساحل الذهب في إفريقيا الغربية.

ففي احتفالات الآبو، لا يسمح فقط، بل يجب أن يسمع أصحاب السلطة، السخرية واللوم واللعنات من رعاياهم بسبب المظالم التي ارتكبوها. ويعتقد رجال الآشانتي أنّ في هذا ضمانة كي لا تتعذّب أرواح الحكام بسبب كبت استياء الغاضبين. ولولا ذلك، لأفضى تراكم الاستياء وتعاظم قوّته، إلى إضعاف سلطة الحكام، بل وإلى قتلهم. ولا تتطلّب فعالية هذه الآلية (الفرويدية الجوهر) في التنفيس عن الكبت أي إيضاح. فهي تلقي ضوءًا أكبر على ما تقوم به من أشكال السلوك المنظّمة، في نظم اجتماعية، من تصحيح لاختلال التوازن في نمو شخصيات الأفراد الذين تشملهم. (هرسكوفيتز، ١٩٧٤، ص٥٩).

ومن هذا المنطلق تهتم الأنثروبولوجية الثقافية بالتراث والحياة داخل نطاق المجتمع، ويمكن بوساطتها الخوض في جوهر الثقافات المختلفة، ومعرفة كيف تحيا الأمم؛ من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما هي سبل العيش المتّبع لديهم؟ ما هي الطرائق التي يتبعونها في تربية أبنائهم؟ كيف يعبّرون عن أنفسهم؟ ما هي طريقتهم في أداء عباداتهم؟ ما هي العلوم والآداب والفنون السائدة عندهم؟ وكيف ينقلون تراثهم إلى أجيالهم الجديدة من بعدهم؟ وغير ذلك من العادات والقيم وأساليب التعامل فيما بينهم.

ولم تظهر الأنثرويولوجية الثقافية كفرع مستقلّ عن الأنثروبولوجية العامة، إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وربّما يعود الفضل في ذلك إلى العالم الإنكليزي /إدوارد تايلور/ الذي يعدّ من روّاد الأنثروبولوجية، والذي قدّم أول تعريف شامل للثقافة عام ١٨٧١ في كتابه «الثقافة البدائية» حيث قال: «إنّ الثقافة

هي ذلك الكلّ المركّب الذي يشتمل على المعارف والعقائد، والفن والأخلاق والقانون والعادات، وأي قدرات وخبرات ومهارات، يكتسبها الفرد بوصفه عضوًا في المجتمع».

وقد مرّت الأنثروبولوجية الثقافية بمراحل متعددة، منذ ذلك الحين حتى وصلت إلى ما هي عليه في العصر الحاضر. (Barnouw, 1972, p.7).

ثانيًا - أقسام الأنثربولوجية الثقافية:

على الرغم من تعدّد العناصر الثقافية، وتداخل مضموناتها وتفاعلها في النسيج العام لبنية المجتمع الإنساني، فقد اتّفق الأنثربولوجيون على تقسيم الأنثروبولوجية الثقافية إلى ثلاثة أقسام أساسيّة، هي: (علم الآثار - علم اللغويات - وعلم الثقافات المقارن) وفيما يلي شرح لكل منها:

١- علم اللغويات:

هو العلم الذي يبحث في تركيب اللغات الإنسانية، المنقرضة والحيّة، ولا سيّما المكتوبة منها في السجلّات التاريخية فحسب، كاللاتينية أو اليونانية القديمة، واللغات الحيّة المستخدمة في الوقت الحالي كالعربية والفرنسية والإنكليزية.. ويهتمّ دارسو اللغات بالرموز اللغوية المستعملة، إلى جانب العلاقة القائمة بين لغة شعب ما، والجوانب الأخرى من ثقافته، باعتبار اللغة وعاءً ناقلاً للثقافة.

إنّ اللغة من الصفات التي يتميّز بها الكائن الإنساني عن غيره من الكائنات الحيّة الأخرى، فهي طريقة التخاطب والتفاهم بين الأفراد والشعوب، بوساطة رموز صوتية وأشكال كلامية متّفق عليها، ويمكن تعلّمها.. علاوة على أنّها وسيلة لنقل التراث الثقافي / الحضاري، حيث يمكن استخدام معظم اللغات في كتابة هذا التراث.

ولذلك، يلاحظ أنّ فرع اللغويات هو حاليًا من أكثر فروع الأنثروبولوجية الثقافية، استقلالاً وانعزالاً عن الفروع الأخرى. فدراسة اللغات يمكن أن تجري دون اهتمام كبير بعلاقاتها مع الجوانب الأخرى في النشاط الإنساني، وهذا هو الواقع في حالات كثيرة. وممّا لا شك فيه، أنّ اللغات - بما فيها من تراكيب معقّدة وغريبة، وما تنطوي عليه من تنوّع هائل، ولا سيّما عند الشعوب البدائية - تزوّد الباحث بمادة دراسية غنيّة لا يمكن حصرها. (لينتون، ١٩٦٧، ص٢٠).

وعلى الرغم من أنّ علماء اللغة لم يتمكّنوا من تحديد أسبقية لغة على أخرى، فقد توصّلوا من خلال دراساتهم إلى تصنيف اللغات المختلفة، بحسب طبيعتها واستخدامها، في ثلاثة أقسام، هي:

- اللغات المنعزلة: وهي اللغات التي تتخاطب بها فئات منعزلة عن الفئات

الأخرى، ولا يفهمها إلاّ تلك الفئات المتحدّثة بها. وهي لغة لا تكتب وليس لها تاريخ.

- **اللغات الملتصقة:** وهي اللغات التي تتخاطب بها شعوب كبيرة، ولكنّها ملتصقة بهم وبتراثهم. وهي لغات معروفة، ولكن ليس لها قواعد، وإنّما تعتمد على المقاطع والكلمات، مثل: اللغة الصينيّة.

- **اللغات ذات القواعد (النحو والصرف):** وهي اللغات الحديثة التي تستخدمها الأمم المتحضّرة، لها قواعد نحوية وصرفية، تضبط جملها وقوالبها اللغوية، مثل: اللغة العربية، واللغات الأوروبية. (زرقانة، ١٩٥٨، ص١٤٨).

ومهما يكن هذا التقسيم، فإنّ اللغات المستعملة في العالم، جميعها، شكّلت من أصوات متناسقة تدلّ على هذه اللغة أو تلك، وفق أصول وقواعد خاصة بها. ولهذا يقسم علم اللغويات إلى أقسام فرعيّة، من أهمّها: علم اللغات الوصفي، وعلم أصول اللغات).

١/١ - علم اللغات الوصفي: يهتمّ بتحليل اللغات في زمن محدّد، ويدرس النظم الصوتية، وقواعد اللغة والمفردات. ويعتمد عالم اللغات في دراساته هنا، على اللغة الكلامية، ولذلك يستمع إلى الأفراد، ولا سيّما إذا كانت الدراسة متعلّقة بلغات لم تكتب. فيقوم عالم اللغة بكتابة تلك اللغات عن طريق استخدام الرموز المتعارف عليها.

ومهما يكن الأمر، فإنّ عملية تحليل اللغات وتصنيفها، كعملية تحليل الأجناس البشرية وتصنيفها، لا تشكّل إلاّ الخطوة الأولى لغيرها من الدراسات المهمّة فاللغات، على اختلاف أنواعها، تمثّل أداة قيّمة في يد العالم.. ولا شكّ في أنّها ستساعده في النهاية، على التوصّل إلى فهم أعمق لسيكولوجية الأفراد والمجتمعات. (لينتون، ١٩٦٧، ص٢٠).

وتتركّز معظم تلك الدراسات في المجتمعات البدائية التي تستخدم اللغة الكلامية، ولم تعرف القراءة والكتابة. فلا يوجد مجتمع إنساني - مهما تخلّفت ثقافته - من دون لغة كلامية يتفاهم بها أبناؤه.

٢/١ - علم أصول اللغات: يهدف إلى تحديد أصول اللغات الإنسانية. ولذلك، يختصّ بالجانب التاريخي والمقارن، حيث يدرس العلاقات التاريخيّة بين اللغات التي يمكن متابعة تاريخها، عن طريق وثائق مكتوبة. وتكون المشكلة أكثر تعقيداً بالنسبة للغات القديمة التي لم تترك أية وثائق مكتوبة تدلّ عليها. ولكن ثمّة وسائل خاصة يمكن للباحث أن يستخدمها في دراسة تاريخ تلك اللغات.

وهناك علاقات تعاونية بين عالم اللغة،

والأنثروبولوجي الثقافي، وذلك لأنّه على كلّ من الأثنولوجي والأنثروبولوجي الاجتماعي، أن يدرس لغة المجتمع الذي يجري بحثه عليه.

وبناء على ذلك، تقدّم علم اللغويات - في العصر الحاضر - وأصبح يستخدم مناهج علمية وآليات دقيقة، في دراسة لغات العالم.. واستطاع من خلال ذلك أن يتوصّل إلى قوانين أساسية وعامة، لا تقلّ أهميّة في دقّتها عن قوانين العلوم الطبيعية (وصفي، ١٩٧١، ص٣١-٣٢).

ومن المحتم أن تثير (مورفولوجية) أية لغة، أسئلة بعيدة المدى تتّصل بميداني: الفيزياء والقيم.. فاللغة ليست مجرّد أداة للاتّصال أو لاستثارة الانفعالات فحسب، وإنّما هي أيضًا وسيلة لتصنيف الخبرات، والخبرة هي أشبه ما تكون بخطّ متّصل الأجزاء، يمكن تقسيمه بطرق مختلفة. (لينتون، ١٩٦٧، ص١٨٢).

ولذلك، فإن الدراسات اللغوية المقارنة، توضح أنّ الكائن البشري على الرغم من استخدامه لغة واحدة، إلاّ أنّه يقوم بعملية انتقائية غير واعية للمعاني التي يستخدمها. وذلك لأنّه لا يستطيع الاستجابة الدقيقة للمنبّهات المتنوّعة في محيطه الخارجي.

٢- علم الآثار القديمة (الحفريات Archeology):

يعنى بشكل خاص بجمع الآثار والمخلّفات البشرية وتحليلها، بحيث يستدلّ منها على التسلسل التاريخي للأجناس البشرية، في تلك الفترة التي لم تكن فيها كتابة، وليس ثمة وثائق مدوّنة (مكتوبة) عنها.

ويبحث هذا الفرع من علم الأنثروبولوجية الثقافية، في الأصول الأولى للثقافات الإنسانية، ولا سيّما الثقافات المنقرضة. ولعلّ علم الآثار القديمة أكثر شيوعًا بين فروع الأنثروبولوجية، وربّما كانت مكتشفاته مألوفة لدى الشخص العادي أكثر من مكتشفات الفروع الأخرى. ومثال ذلك، أنّ اسم (توت عنخ آمون) أحد ملوك قدماء المصريين، يكاد يكون معروفًا لدى الأوساط الشعبية. (لينتون، ١٩٦٧، ص٢٢).

وعلى الرغم من أنّ الهدف الأول من هذه الأبحاث، هو الحصول على معلومات عن الشعوب القديمة، إلاّ أن الهدف النهائي، يتمثّل في مساعدة القرّاء والدارسين، في تفهّم العمليات المتّصلة بنمو الثقافات أو (الحضارات) وازدهارها أو انهيارها، وبالتالي إدراك العوامل المسؤولة عن تلك التغيّرات.

ومن المعروف لدى علماء

الأنثروبولوجيــة، أنّ الكتابة ظهرت منذ حوالي أربعة آلاف سنة قبل الميلاد، وما كُـتب من ذلك التـاريخ مـعـروف لدى الدارسين والباحثين، ويمكن بواسطة هذه الآثار المكتوبة معرفة الكثير عن الإنسان. (ناصر، ١٩٨٥، ص٦٢).

فعالم الآثار يعتمد في دراسته، على البقايا التي خلفها الإنسان القديم، والتي تمثّل طبيعة ثقافاته وعناصرها. وقد توصّل علماء الآثار إلى أساليب دقيقة لحفر طبقات الأرض التي يتوقّع وجود بقايا حضارية فيها. كما توصّلوا إلى مناهج دقيقة لفحص تلك البقايا وتحديد مواقعها، وتصنيفها من أجل التعرّف إليها، ومن ثمّ مقارنتها بعضها مع بعض. ويستطيع علماء الآثار باستخدام تلك المناهج، استخلاص الكثير من المعلومات عن الثقافات القديمة، وتغيّراتها، وعلاقة كلّ منها بغيرها.

ولذلك، يلجـــأ علمــــاء الآثار - الأنثروبولوجيون - إلى الاستفادة من أبحاث علماء الجيولوجية والمناخ، للتحقّق من (هوية) البقايا التي يكتشفونها، وتاريخ وجودها. كما يتعاون علماء الآثار أيضاً، مع المتخصّصين في الأنثروبولوجية الطبيعية، وذلك لكثرة وجود (اللُّقى) الإنسانية في الحفريات، مع البقايا الثقافية. وقد نجح علماء الآثار المحدثون، في استخدام (الكربون المشعّ) كوسيلة لتحديد عمر «البقايا» بدقّة. (وصفي، ١٩٧١، ص٢١).

ومع أنّ الهدف القريب الواضح للأبحاث (الأرخلوجية)، هو استكمال معارفنا ومعلوماتنا عن ماضي الإنسان، فإنّ الهدف النهائي هو مساعدتنا في تفهّم العمليات المتصلة، بنمو الحضارات وازدهارها وانهيارها، وإدراك العوامل المسؤولة عن هذه الظاهرات التاريخية. وقد أصبحت نتائج الدراسات (الأرخلوجية) المتّصلة بعمليات التطوّر، مألوفة لدى الأنثروبولوجيين جميعهم، والذين يعنون بدراسة ظاهرات التغيير الثقافي. (لينتون، ١٩٦٧، ص٢٤).

ويمكن القول - بوجه عام - إنّ علماء الآثار القديمة، يحاولون اكتشاف ذلك الجزء من التاريخ الماضي الذي لا تتعرّض له السجلّات المكتوبة. ويقبل عالم الآثار القديمة على ميدان اختصاصه بحماسة، لأنّ عمله يقترن بمجموعة من الدوافع والمثيرات المغرية، كالرغبة في إجراء أبحاث علمية شائقة، واحتمال العثور على كنوز ثمينة... (لينتون، ١٩٦٧، ص٢٣).

فعلم الآثار إذاً، يدرس تاريخ الإنسان وما رافقه من تغيّرات ثقافية، في محاولة لبناء تصوّر كامل عن الحياة الاجتماعية التي عاشتها المجتمعات القديمة، مجتمعات ما قبل التاريخ. وإذا كان علم الآثار يعتمد - إلى حدّ ما على التاريخ - فإنّه يختلف

عن علم التاريخ في أنّه لايدرس المراحل الحضارية المؤرّخة، وإنّما يدرس تلك المراحل التي عاشها المجتمع الإنساني قبل اختراع الكتابة وتدوين التاريخ.

٣- علم الثقافات المقارن (الأثنولوجيا Ethnology)

هو فرع من الأنثروبولوجية الثقافية، يختصّ بالبحث والدراسة من نشأة السلالات البشرية، والأصول الأولى للإنسان. وترجع لفظة (أثنولوجيا) إلى الأصل اليوناني (أثنوس Ethnos) وتعني دراسة الشعوب. ولذلك تدرس الأثنولوجيا، خصائص الشعوب اللغوية والثقافية والسلالية. (إسماعيل، ١٩٧٣، ٤٦٠).

وتدخل في ذلك دراسة أصول الثقافات والمناطق الثقافية، وهجرة الثقافات وانتشارها والخصائص النوعية لكلّ منها. كما يدرس حياة المجتمعات في صورها المختلفة. أي أنّه العلم الذي يبحث في السلالات القديمة وأصولها وأنماط حياتها، كما يبحث في الحياة الحديثة في المجتمعات الحاضرة، وتأثّرها بتلك الأصول القديمة.

ولذلك، تعرّف الأثنولوجية بأنها: دراسة الثقافة أسس مقارنة وفي ضوء نظريات وقواعد ثابتة، بقصد استنباط تعميمات عن أصول الثقافات وتطورها، وأوجه الاختلاف فيما بينها، وتحليل انتشارها تحليلاً تاريخيًا (كلوكهون، ١٩٦٤، ص٣١) ويبحث علم الأثنولوجية في طرائق في طرائق حياة المجتمعات التي ما تزال موجودة في عصرنا الحاضر، أو المجتمعات التي يعود تاريخ انقراضها إلى عهد قريب، تتوافر لدينا عنه سجلاّت تكاد تكون كاملة. فلكلّ مجتمع طريقته الخاصة في الحياة، وهي التي يطلق عليها العلماء الأنثروبولوجيون مصطلح «الثقافة». ويعدّ مفهوم الثقافة من أهمّ الأدوات التي يتعامل معها الباحث الأثنولوجي. (لينتون، ١٩٦٧، ص٢٥).

ومن ميزات الأثنولوجيا، أنّها تعتمد عمليتي التحليل والمقارنة، فتكون عملية التحليل في دراسة ثقافة واحدة، بينما تكون عملية المقارنة في دراسة ثقافتين أو أكثر. وتدرس الأثنولوجيا الثقافات الحيّة (المعاصرة) والتي يمكن التعرّف إليها بالعيش بين أهلها، كما تدرس الثقافات المنقرضة (البائدة) بواسطة مخلّفاتها الأثرية المكتوبة والوثائق المدوّنة. وتهتمّ إلى جانب ذلك، بدراسة ظاهرة التغيير الثقافي من خلال البحث في تاريخ الثقافات وتطورّها. (وصفي، ١٩٧٧، ص٣٠).

وقد كان هذا الفرع من الأنثروبولوجية الثقافية، يلقى اهتمامًا قليلاً قياسًا للفروع الأنثروبولوجية الأخرى، حيث قام بعض علماء الأنثروبولوجية في القرن العشرين بدراسة الطرائق التي تؤثر من خلالها المفاهيم الاجتماعية المحدودة في سلوك الأشخاص وأمزجتهم، ومعرفة الحياة

الإنسانية للشعوب التي ما زالت تحيا حياة بسيطة، ولا سيّما تلك الشعوب التي تعيش في أستراليا وأمريكا الجنوبية وأفريقيا، وفي بعض المناطق في آسيا.

وكان علماء الأثنولوجيا، وإلى عهد قريب جداً، يقصرون أبحاثهم في الظواهر الاجتماعية والإنسانية للمجتمعات الثقافية. وكانوا يعتبرون الفرد كما لو أنّه مجرّد ناقل للثقافة، أو حلقة من سلسلة من الوحدات المتماثلة التي يمكن أن تستبدل الواحدة منها بأخرى. ولكن، وبعد دراسات عديدة، تبيّن لهؤلاء العلماء أن المعايير الشخصيّة، تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات والثقافات. (ناصر، ١٩٨٥، ص٦٦).

فمنذ البدايات الأولى لتطوّر الأبحاث الأثنولوجية، والعلماء يحاولون اكتشاف الأسباب التي تجعل مجتمعات معيّنة، تطوّر محاور اهتمام خاصة بها، وتتقبّل أو تنبذ تجديدات مختلفة من النوع الذي يبدو أنّه لا ينطوي على أيّة عوامل نفعية، وكذلك الأسباب التي تجعل الثقافات المتنوّعة تعكس - بصورة منتظمة - اتّجاهات مختلفة في تطوّرها. وساد الاعتقاد حيناً من الزمن، أنّ هذه الظاهرات يمكن عزوها إلى وقائع تاريخيّة عارضة، غير أنّ هذه النظرية هي ضرب من الافتراض الجدلي لا يستند إلى أي برهان أو دليل. (لينتون، ١٩٦٧، ص٣٢).

ويتّفق معظم العلماء على أنّ مصطلح (أثنوجرافيا) يطلق على الدراسة التي تعمد إلى وصف ثقافة ما في مجتمع معين، بينما يطلق مصطلح (أثنولوجيا) على الدراسات التي تجمع بين الوصف والمقارنة. فالأثنولوجي يهدف من تلك المقارنات الوصول إلى قوانين عامة للعادات الإنسانية، ولظاهرة التغيير الثقافي وآثارها الاتصال بين الثقافات المختلفة. كما يهدف الأثنولوجي أيضاً إلى تصنيف الثقافات ضمن مجموعات أو أشكال، على أساس مقاييس (معايير) معيّنة. (وصفي، ١٩٧١، ص٢٥).

وهذا يعني أنّ الأهداف النهائية للعالِم الأثنولوجي، هي في الأساس، مماثلة لأهداف عالِم الاجتماع وعالِم الاقتصاد.. فكلّ عالم من هؤلاء، يحاول أن يفهم كيف تعمل المجتمعات والثقافات؟ وكيف ولماذا تتغيّر الثقافات؟ كما يحاول أن يتوصّل إلى تعميمات معيّنة، أو «قوانين» بحسب المصطلح الدارج للمفهوم، لتساعده في التنبّؤ باتّجاه سير الأحداث، بقصد التحكّم به في النهاية. (لينتون، ١٩٦٧، ص٢٧).

فإذا كان القول بأنّ الأثنولوجيا تدرس الظواهر دراسة رأسية، أي دراسة مقارنة زمانية تاريخية لثقافات الماضي، مع متابعة دراسة تلك الثقافات وتطوّرها ومقارنتها عبر التاريخ، فإنّ الأثنوجرافيا تدرس الظواهر الثقافية دراسة أفقية محدّدة المكان، وهكذا تكون الأثنولوجية دراسة مقارنة في الزمان، بينما تكون الأثنوجرافيا

دراسة مقارنة في المكان. (إسماعيل، ١٩٧٣، ص٢٦).

وكان من نتائج الاحتكاك بين علم الاجتماع وعلم الأنثولوجيا، أن تزوّد علم الاجتماع بأساليب جديدة ثبت أنّها ذات قيمة خاصة للباحث الاجتماعي، الذي يعنى بدراسة المجتمعات الحديثة الصغيرة. أضف إلى ذلك، أنّ الاحتكاك

بين العلمين وسّع مجال علم الاجتماع، وأدّى بالتالي إلى تغيّر بعض صيغه النظرية. (لينتون، ١٩٦٧، ص ٣٢).

لقد تبلورت الأنثولوجية بعد الحرب العالمية الثانية، وشكّلت ما يمكن الإشارة إليه بالأنثروبولوجية المعاصرة. وساعد على هذا الاتجاه ودعمه، ازدياد عدد الأنثولوجيين في البلدان النامية، بعد أن كانت هذه المهنة وقفًا على الباحثين الغربيين. ولم تعد الأنثولوجيا تقتصر مجال دراستها على المجتمعات الصغيرة الحجم، أو المحليّة ذات الثقافات غير الغربية، وإنّما اتجهت لتوسيع مجالها بحيث تشمل الثقافات والمجتمعات كلّها، وعلى اختلاف حجمها وموقعها. (فهيم، ١٩٨٦، ص٣٦).

غير أنّ هذا التنوّع الذي اتصفت به الأنثولوجيا في القرن العشرين، أدّى إلى حدوث بعض التضارب في الدراسات، وهذا ما أفقدها الكثير من الاستقرار الأكاديمي، علاوة على تمسّكها بالنواحي المنهجيّة أكثر من توصّلها إلى نظريات علميّة، الأمر الذي أثار العديد من التساؤلات حول كيفية دراسة الثقافات الإنسانية وعلميّتها، وصلتها بقضايا الإنسان المعاصر، الذي يعيش في عالم يعصف بالتغيّرات الخطرة، إذا ما استمرّ النزاع حول المنهجيّة التي تستخدم في هذه الدراسات الثقافية.

المراجع والمصادر:

- إسماعيل، قباري (١٩٧٣) الأنثروبولوجيا العامة، منشأة المعارف بالاسكندرية.
- زرقانة، إبراهيم (١٩٨٥) الأنثروبولوجية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- فهيم، حسين (١٩٨٦) قصة الأنثروبولوجية، فصول في تاريخ الإنسان، عالم المعرفة (١٩٨) الكويت.
- كلوكهون، كلايد (١٩٦٤) الإنسان في المرآة، ترجمة: شاكر سليم، بغداد.
- لينتون، رالف (١٨٦٧) الأنثروبولوجية وأزمة العالم الحديث، ترجمة: عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت.
- ناصر، إبراهيم (١٩٨٥) الأنثروبولوجية الثقافية، علم الإنسان الثقافي، عمّان.
- هرسكوفيتز، مليفل ج(١٩٧٤) أسس الأنثروبولوجية الثقافية، وزارة الثقافة دمشق.
- وصفي، عاطف (١٩٧١) الأنثروبولوجية الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت.
- Barnouw, V (1972) Cultural Anthropology, Home Wood Illinois, Irwen INC.

الخطاب المراوغ في زجر النابح

الدكتور عبد الإله نبهان (*)

إذا كنّا نحبّ أبا العلاء ونعتزّ به ونقدره فعلينا أن نقبله كما هو أو كما كان عليه من غير أن نعمل مشارط التأويل والتقدير في أدبه لنخضعه لعقائدنا وتصوراتنا.

لقد كان المعري رجلاً فذاً عبقرياً فلا يجوز أن نجعل من إيمانه وعقيدته إيماناً كإيمان العجائز وعقيدةً كعقائد العوام.

من مظاهر المرض والانحراف في دراساتنا الأدبية أننا نلبس ثوب المحامي ونأخذ بالدفاع عمن نكتب عنه وذلك كي نصوغه حسب تصوراتنا الخاضعة لشتى المؤثرات، وبذلك نبتعد عما تهدف إليه الدراسة من البحث عن الحقيقة ومحاولة الوصول إليها، ويجب ألا يغيبنّ عنا أن على الدارس أن يقبل الناس على ما هم عليه، والناس يصيبون

(*) د. عبد الإله نبهان: باحث من سورية. جامعة البعث، قسم اللغة العربية.
- العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

ويخطئون ويستقيمون وينحرفون، ويؤمنون ولايؤمنون.. ويتغيرون ويتبدلون، والإنسان الواحد يعتريه من الأحوال المتناقضة مايصعب حصره ولا تسهل الإحاطة به.. ومن هنا أرى أنه لايجوز علميًا أن نعيد صوغ الناس على أهوائنا وحسب عقائدنا.

خطرت لي هذه الخواطر وأنا أقرأ كتاب الأستاذ عبد المعين الملوحي الموسوم بـ «دفاع عن أبي العلاء المعري»[1] تساءلت: لماذا الدفاع؟ أمتّهم أبو العلاء؟ وما الجرم الذي ارتكبه هذا المفكر العظيم وهو يعيش في ظلام ليس له آخر؟ لقد اعتزل الناس وكفاهم خيره وشرّه؟ نعم، كان يقول فيهم وينتقد عاداتهم وتصرفاتهم ويحمل على نفاق المنافقين منهم.. وهذا كلّه كلام، يردده بعض تلاميذه وبعض أدباء عصره.. ثم يذهب أدراج الرياح دون أن يحقق شيئًا على مستوى الفعل ودون أن يمنع أحدًا من نفاق أو كذب فما وجه الاتهام الذي يحتاج إلى دفاع؟

لم يكن الأستاذ الملوحي أول ولا آخر من شغل نفسه بالدفاع عن أبي العلاء، لقد كتب الأستاذ محمد سليم الجندي[2] قبله (ت ١٣٧٥هـ) صفحات طوالاً دفاعًا عن المعري وإبعادًا للتّهم عنه، وبعد كتابة الأستاذ الملوحي سمعت محاضرة للدكتور فخر الدين قباوة ألقاها عام ١٩٩٧ في ندوة المعري بالمعرة دافع فيها دفاعًا حارًا عن عقيدة المعرّي مثبتًا إيمانه[3] .. فأبو العلاء متّهم في إيمانه وعقيدته، ولذلك يقوم الدارسون أو لنقل يقوم بعض منهم على ردّ المعري إلى حظيرة الإيمان ويصوغونه على الوجه الذي يحبون أن يكون عليه ليطمئنوا عليه وليمهدوا له الطريق إلى جنان الخلود.

والتساؤل هنا: مَنْ الذي اتّهم المعرّي؟

لم يوجّه اتهام الزندقة للمعري – وهي هنا بمعنى الخروج عن العقيدة السائدة[4] – من أناس عاديين، ولم يوجّه من معاصرين للمعري فقط لنقول إن الحسد كان رائدهم[5]، وإنما وجّه الاتهام من علماء كبار لايشك في فهمهم القريب والبعيد للنصوص، ولا في قدرتهم على قراءة السطور وما بين السطور، وهؤلاء جميعًا يعرفون مقدار ذكاء المعري ويقرّون له بالحفظ والفضل والتفرّد ويوردون رأيهم في عقيدته.. قال فيه الذهبي (٦٤٨هـ): «له رسالة الغفران في مجلدة قد احتوت على مزدكة واستخفاف.. والذي يظهر أن الرجل مات متحيّرًا لم يحتم بدين من الأديان..»[6] وقال غرس النعمة: «كان يرمى بالإلحاد في شعره، وأشعاره دالة على مايزنّ به»[7] وقال ابن الأثير (٦٤٠هـ) في تاريخه: أكثر الناس يرمونه بالزندقة، وفي شعره مايدل على ذلك»[8] وقال ابن الجوزي



تـ ٥٩٧هـ في تاريخه: زنادقة الإسلام ثلاثة ابن الراوندي والتوحيدي وأبو العلاء المعرّي، وشرّهم على الإسلام التوحيدي لأنهما صرّحا وهو مجمجم لم يصرّح»[٩]،وقال في «تلبيس إبليس»: ومن زنادقة الإسلام من لم يبرح على تعثره، ففاتته الدنيا والآخرة مثل ابن الراوندي والمعرّي، وأما أبو العلاء فأشعاره ظاهرة الإلحاد وكان يبالغ في عداوة الأنبياء، ولم يزل متخبطًا في تعثره، خائفًا من القتل إلى أن مات بخسرانه»[١٠] ومن الطريف أن الذين يدافعون عنه يتسابقون في رواية الأبيات التي فيها ذكر الله تعالى مستدلّين بذلك على أن من يذكر الله ويعظمه ويعترف بصفاته ليس ملحدًا بل هو مؤمن عميق الإيمان، وهكذا المعرّي كان، فنجد الأستاذ الملوحي يتحدث عن الإيمان في (ديوان سقط الزند) وعن الإيمان في لزوم مالا يلزم (اللزوميات) ويورد عشرات الأبيات التي يرد فيها ذكر الله وصفاته وكان الأستاذ محمد سليم الجندي فعل الشيء نفسه في كتابه «الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره»[١٣] وكأنّ أحدًا ما اتّهم أبا العلاء بإنكار الألوهية، وكأن الذين اتهموا أبا العلاء في عقيدته لم يطّلعوا على هذه الأبيات وأمثالها، ولاشك في أن الأستاذين الجندي والملوحي كانا يصدران

عن نية صادقة ورغبة جامحة في تبرئة المعري ووضعه في حظيرة المؤمنين لكنّ الذي فات الأستاذ الملوحي أو بالأحرى غض الملوحي بصره عنه وتجاهله هو موقف أبي العلاء من النبوّة، وقضية النبوّة هي القضية التي اهتمّ بها الملاحدة في الإسلام كابن الراوندي (ت ٢٤٥هـ) ومحمد بن زكريا الرازي (ت ٣١١) وركزوا شكوكهم عليها «وبعد أن كانت هذه الحركة مجرد مزاج روحيّ أو موقف فكري مؤقت غير واضح صارت مذهبًا شاملاً أقيم على أسس من العقل، وأصبح ذا أنصار يؤمنون به لأسباب عقلية فكرية، وكانت فكرة النبوّة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الإلحاد على الإسلام. ويلوح أن الأمر قد اقتصر عليها وتحدد عندها فلم يتعدّها إلى الشك في الألوهية نفسها، بعد أن كان الأمر غامضًا لا يعرف الملحد أين يوجّه سهامه..»[١٤]. وهؤلاء الملاحدة كانوا يعظمون العقل تعظيمًا كبيرًا، ليحل محل النبوّة، وإذا كانت النبوة تهدي إلى معرفة البارئ عز وجل فإن العقل يهدي إلى هذه المعرفة أيضًا[١٥] ثم ما المسوّغ للخالق العادل أن يحصّ قومًا بالنبوّة دون قوم أو إنسانًا دون إنسان قال الرازي «من أين أوجبتم أنّ الله اختص قومًا بالنبوة دون قوم وفضّلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويُشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس»[١٦] وقد لخص الدكتور عبد الرحمن بدوي (ت٢٠٠٢م) الأسس التي بنى عليها الرازي إبطاله للنبوّة على هذا النحو:

١ - العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر والضار والنافع في حياة الإنسان، وكاف وحده لمعرفة أسرار الألوهية، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع. فما الحاجة بعد إلى قوم يُختصّون بهداية الناس إلى هذا كلّه؟.

٢ - لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعًا، إذ الكلّ يولدون وهم متساوون في العقول والفطن، والتفاوت ليس إذًا في المواهب الفطرية والاستعدادات، وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

٣ - الأنبياء متناقضون فيما بينهم، ومادام مصدرهم واحدًا، وهو الله فيما يقولون، فإنهم لاينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة»[١٧].

وقد انتقد الرازي المسيحية واليهودية وسائر الأديان[١٨] كما وجه سهام نقده إلى الكتب المقدسة «ولم يدع وجهًا من أوجه الدفاع عن النبوة إلا هاجمه وأخضعه لنقد صارم»[١٩].

هذا التراث الفلسفي كان كله بين يدي

أبي العلاء، وقد ذكر بعض كتب هذا التراث في رسالة الغفران وإن كان قد ألحقه بشيء من الذم، لكن ذمك الشيء لا ينفي تأثرك به، ومن هنا برز موقف المعرّي من النبوة والأنبياء والشرائع، ومن هنا كان اتهامه بالإلحاد والزندقة، حتى إن الأستاذ محمد سليم الجندي الذي كان مندفعًا أشد الاندفاع في دفاعه عن المعرّي وعقيدته لم يستطع أن يصول ولا أن يجول أمام هذه المسألة وأمام صراحة المعري في التعبير عنها فأورد شواهده تحت عنوان: «ما وقع في كلامه في الشرائع والأنبياء مما يصعب تأويله»[٢٠] ومع أن الجندي كان يؤول إلا أن صراحة المعرّي في هذه المسألة وقفت أمامه سدًّا منيعًا، وهذا ما يؤكد صحة الملاحظة التي أوردها ابن الجوزي في ادّعائه أن أبا العلاء «كان يبالغ في عداوة الأنبياء» ونضيف: وفي الاستهزاء بشرائعهم والطنز بها[٢١].. ولم يعدم أبو العلاء عدوًّا معاصرًا له أخذ يشهّر بما يقوله أبو العلاء محاولاً النيل منه مستدلاً بأبيات له على «كفره وإلحاده» وحاول المعري أن يترفع عن الرد على هذا الشرير الذي يبغي له الأذى الذي قد يصل به إلى القتل، إلا أن تلاميذه طلبوا منه أن ينشئ ردًّا يردّ به افتراءات هذا الجاهل فاستجاب لهم وأنشأ كتابًا وسمه بـ «زجر النابح» قال ياقوت (ت٦٢٦هـ): «ذلك أن بعض الجهّال تكلم على أبيات من (لزوم ما لا يلزم) يريد بها التشرر والأذيّة، فألزم أبا العلاء أصدقاؤه أن ينشئ هذا، فأنشأ هذا الكتاب (زجر النابح) وهو كاره»[٢٢] ويبقى هذا الكتاب مجرد اسم على مسمى لدى المعاصرين حتى وقع الدكتور أمجد الطرابلسي عام ١٩٥٤ بالمصادفة على مقتطفات من كتاب زجر النابح «كتب على هوامش نسخة مخطوطة من لزوم ما لا يلزم في المتحف البريطاني، وقد عني الناسخ بإثبات التعليق على كل بيت مقصود بالبحث بجانبه وينتهي كل تعليق بقول الناسخ: «هذا كلام الشيخ أبي العلاء.. من زجر النابح»[٢٣] ومن المؤسف أنه لم يصل إلينا شيء من كلام ذلك النابح وإنما وصل الرد عليه من المعرّي» ولا ريب أن كتاب (زجر النابح) من الكتب التي أملاها أبو العلاء في أواخر حياته بعد أن انتهى من نظم اللزوميات وذاعت أقواله فيها وتعرضت بعض أقواله فيها للنقد والتجريح».

ولاشك في أن كلام ذلك المنبوذ بالنابح كان شديد الوقع على أبي العلاء الذي اعتزل في سجونه وترك للناس دنياهم بخيرها وشرّها، وكان ينفث آراءه ومشاعره في شعر يمليه على تلاميذه وهم من خاصة العلماء الذين يقدّرون علمه وآراءه سواء أكانوا يأخذون بها أم لا يأخذون، ويتفهمون مواقفه، فما بال هذا الواغل

يفسد عليه وحدته ويشهرّ به بين عوامّ بلدته، ويكشف المخبا.. لقد كان غضب المعرّي عارمًا في ردّه قاسيًا في عباراته فنبذه بألقاب كال له فيها بالكيل الذي كيل له، فهذا النابح: كاذب ملحد، متحامل، متقوّل، مبطل، مموّه، مخترص، متسوّق.. وكان أبو العلاء محقًا في غضبه، لأن مايتهمه به ذلك النابح يمكن أن يعرضه للأذى وربما للقتل، فكيف دافع المعرّي عن نفسه؟ أكان دفاعه مقنعًا أم هو مجرد براعة محامٍ يدافع عن نفسه؟..

لو أنّ الكتاب وصل إلينا كاملاً، ولو أن كلام خصم أبي العلاء كان بين أيدينا لاتضّحت الأمور على نحو يمكننا من مقاربة حقائق الأمور. لكن مالا يدرك كله لايترك بعضه، وسنكتفي بما وصل إلينا لننظر فيه طبيعة ذلك الدفاع وردّ الاتّهام، ولنأخذ هذا البيت»،

والشخص مثل اليوم يمـ
ـضي في الزمان فلا يعودُ

والمعنى واضح فالإنسان يحيا ويموت وينتهي ولا عودة له إلى الحياة، ولاريب في أن خصم المعري اتهمه بإنكار البعث والنشور، ولم يكن صعبًا على أبي العلاء وهو العالم اللغوي الذي ليس له نظير أن يقدّم تأويلاً للبيت يبعد فيه عن نفسه تلك التهمة، قال:

«هذا كلام محمول على إرادة مستثنى، كأنه لايعود إلا إذا شاء الله، أو لايعود إلى الدنيا وذلك كما قال قسّ بن ساعدة: «مالي أرى الناس يمضون فلا يرجعون، أرضوا بالإقامة فأقاموا أم تركوا فناموا»؟ ولم يكن قسّ ومن يأخذ بقوله من العرب غيرَ مصدّقين بالبعث، إنما أراد قسّ أنهم لايرجعون رجوعًا قريبًا أو لايرجعون إلا يوم القيامة، أو نحو ذلك، وزهير بن أبي سُلمى يقول في الجاهلية الجهلاء:

فلا تكتمنّ الله ما في نفوسكم
ليخفى ومهما يُكتم الله يعلم
يؤخّر فيوضع في كتاب فيدّخر
ليوم الحساب أو يعجّل فينقم

ولو لم يكونوا يصدّقون بالبعث لم تكن البلايا المعقورة عند القبور مشهورة في أشعارهم وأخبارهم، قال الحارث اليشكري:

أتلهى بها الهواجر إذ كلُّ «م»
ابن همّ بليّة عمياء

وقال أبو زبيد:

كالبلايا رؤوسها في الولايا
مانحاتِ الهجير صُعرَ الخدود

وإنما كانوا يفعلون ذلك ليبعث عليها صاحبها يوم القيامة وقد كان أعشى قيس من جهّال العرب وشرّاب الخمور وذوي

التظاهر بركوب الفحشاء وكان مقرًا بالبعث، وقال يمدح بعض الملوك:

فـــمـــا أبيليّ على هيكلٍ
بناه وصلّب فـيــه وصــارا
يـراوح مـن صلـوات المليــ
ــك طوراً خُـفـوتًا وطوراً جـؤارا
بأعظم منك تقىً في الحسـاب
إذا النسـمـاتُ نفـضن الغبـارا

فإذا كان هذا الشاعر وهو من مُراد العرب مصدّقًا بالبعث للحساب فكيف بقسّ الذي تشهد بحكمته أفناء القبائل من قحطان ومعدّ؟.

هذا كلام الشيخ أبي العلاء على هذا البيت[٢٤].

بيت اللزومـيـات الذي أورده ذلك (النابح) يفهم منه أن أبا العلاء على مذهب الدهريين الذين لايؤمنون بالمعاد، وقد تخلص أبو العلاء في ردّه بأن التقدير، لايعود إلا إذا شاء الله.. وهذا التقدير فيه حسن تخلص لاشك، وكأن أبا العلاء أحس أن هذا لايكفي، وأن بإمكان الآخر أن يقول له: ولمَ نفيت العودة؟ ولمَ لمْ تقل: نعم يعود.. فهرب إلى ثقافته يستمدّ منها ويقيس قوله على «قول» قُسّ بن ساعدة مدعيًا أن قسّ بن ساعدة كان مؤمنًا بالبعث، فليت شعري ما الذي أدراه أن قسًا أراد مافسرّ به كلامه.. وما أدراه أن الأعشى كان مؤمنًا بذلك؟ ربما كان الأعشى يمدح الملك بما يعتقده ذلك الملك لابما يعتقده هو..

فالمعري كان يتهرّب من المعنى الواضح الصريح للبيت ويراوغ ويقدّر محذوفات ربما لم تخطر له ساعة النظم ليقنع قارئه أنه أراد معنىً آخر، مع أن معنى هذا البيت قد تكرر في شعر المعرّي:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهةً
وحقّ لسكان البسيطة أن يبكوا
تحطّمنا الأيام حتى كأننا
زجاجٌ ولكن لايُعاد لنا سبكُ[٢٥]

والبيت الثاني واضح المعنى ومتفق مع معنى البيت الذي ورد في زجر النابح، ولو دافع المعري عن هذا البيت لقال: ولايعاد لنا سبك إلا إن شاء الله؟!!

ولنأخذ من زجر النابح هذا البيت:

حـوانا مكان لايجـوز انتـقـالُه
ودهرٌ له بالساكنيـه مـرورُ

قال أبو العلاء في الرد على من اعترض عليه في هذا البيت:

«هذا كلام خرج عن الخصوص، كأنّ المراد: لايجوز إلا إذا شاء الله ومثل هذا التخصيص كثير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ /آل عمران

١٨٥/٣ وقوله في موضع آخر ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ /آل عمران ٢٨/٣ وقد علم أن الله سبحانه باق لايُغيَّر، وفي الكتاب العزيز ﴿كلّ مَنْ عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ الرحمن ٥٥: ٢٦-٢٧ فدلّ ذلك على أن ﴿كلّ نفس ذائقة الموت﴾ إنما هو على الخصوص. هذا كلام الشيخ أبي العلاء(٢٦).

فما الذي فعله المعرّي أمام هذا البيت؟، لجأ إلى تقدير محذوف، ونقل معنى البيت من العموم إلى الخصوص دون أن يستدعي السياق ذلك، كما أن السياق لايستدعي تقدير المحذوف.. لكن ليس أمام أبي العلاء إلا هذا التقدير يفر به من تهمة ذلك النابح، وإيغالاً منه في الإيهام جعل يقيس كلامه أو تقديره على آيات من القرآن الكريم، مع أن سياق الآيات غير سياق البيت، لأن قائل الآيات الكريمة هو غير قائل البيت المذكور، وما تتطلبه الآيات من تقدير لايتطلبه البيت.. وكان هذا براعةً منه في المراوغة وفي تحييد معنى البيت المذكور إيهامًا منه لسامعه أن المقايسة صحيحة بين التقدير في الآيات والتقدير في البيت.

وفكرة الدهرية التي مرت بنا في المثالين السابقين تأتي في مثال آخر مضافًا إليها تساوي الوجود والعدم قال:

ولو طار جبريلٌ بقية عمره

عن الدهر ما استطاع الخروج من الدهر

وقد زعموا الأفلاك يدركها البلى

فإن كان حقًا فالنجاسة كالطهر(٢٧)

لم يعلق المعري على بيته الأول مع أن عقيدة الدهرية واضحة فيه، فالدهر وهو الزمان من اختراع الإنسان والمؤمن يخرج من الدهر في عقيدته إلى الخلود (انعدام الزمان) بينما الدهر عند المعري ضربة لازب لايمكن الفكاك منه.

ركّز أبو العلاء تعليقه على موضع الشك في عجز البيت الثاني، ومعروف عند البلاغيين والنحويين أنّ (إذا) تأتي للقطع بوقوع الشرط وأنّ (إنْ) تأتي للشك في ذلك ويضربون لذلك مثلاً البيت:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته

وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

فأتت (إنْ) لتشكك بإكرامك للئيم فماذا فعل المعري؟ قال:

الأملاك: جمع ملك، وهذا مبنيّ على الحديث الذي نقل من أن ملك الموت يقبض أرواح الملائكة، فإذا فرغ من نفوسهم قال له الله سبحانه: مت، فيموت و(إنْ) تؤدي معنى إذا، كما تقول: آتيك إن استحصد الزرع، وقد علم أنه يستحصد لامحالة، ويجوز أن يُحمل على أن يكون: إن استحصد الزرع وأنا حيّ أو وأنا قادر على الإتيان، وكما قال سبحانه ﴿إنْ كنتم

مــؤمنين﴾ /المائدة ٥:٢٣ وقــد علم أنهم مــؤمنون. والغــرض أن الملائكة إذا ذاقت الموت وهي أشباح طاهرة فقد صارت في لقاء الموت مثل الذين حكم عليهم بالنجاسة لقـوله تعـالى: ﴿ **يا أيهـا الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا** ﴾ / التوبة ٩:٢٨/.

لاشك أن منتقد أبي العلاء (النابح) قد أخذ عليه استخدام (إنْ) موضع (إذا) وبناء عليه اتهمه بالشك فيما يعتقده الناس حقًا قطعـيًـا، فكان على أبي العــلاء أن يبـيّن للناس أن (إنْ) تستخدم موضع (إذا) وأتى بشـاهد من القـرآن الكريم يؤيد مــا ذهب إليه.. ولكن إذا كان أبو العلاء قد أراد فعلاً القطع بوقوع الشرط فلمَ لم يقل (إذا كان حقًا..) و(إذا) تقوم مقام (فإن) في الوزن وتفيد القطع بوقوع الشرط، وسقوط الفاء لايؤثر على المعنى.. وليس المعري من يغيب عنه هذا أو يُنبّه عليه وهو من كبار العلماء بكلام العرب وأساليبه، فليس بالضرورة أن تكون (إنْ) بمعنى (إذا) في الآية المذكــورة ولاسيما أنها وردت في مواضع عدة في القرآن الكريم، ويمكن أن تكون في بعضها للشك بوقــوع الشــرط، وهذا لا يندّ عن المعـرّي، ولكنهـا المراوغـة في التـفـسـيـر والتـأويل ليفـرّ مما اتهم به فـهـو دهريّ عـدمي برأي خصومه يتستر بذكر النار والآخرة في بعض شعره. وقد علّق المرحوم محمد سليم الجندي على هذه الآراء التي ترد في شعر المعرّي بقوله:

والذي أعـتـقـده أن أبا العـلاء مـاكـان يتعمد الكفر في تلك الأقوال، ولايرى فيها مـا يوجب الكفـر، لأننا رأينا كـثـيـرًا من العلمـاء والحكمـاء والشـعـراء ممن يتكلم بالكلمـة، يريد أن يقـرر بهـا رأيًا، أو يعـرب فيـهـا عن معـنى استـجـاده، ولايلتفت إلى مـايـترتب عليـهـا من الوجـهـة الدينيـة أو الأدبية، وقد يجوز أن لاينتبه إلى ذلك. ومن هذا القـبـيل ماوقع من الغـزالي (ت٥٠٥هـ) وابن رشد (ت٥٩٨هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ) وأمثالهم، فإنّ المشهور من حال كل منهم أنه كان مؤمنًا بالله، وأنه يريد أن يوفّق الحكمة والشريعة الإسلامية، ولكنه وقع في كلامه ما لايوافق الشريعة، إما لعدم تنبهه، وإما لأنه كـان يعـتـقـد أن ذلك القـول لايوجب الكفـر، ولكنه لم يتـعـمـد الكفـر في قـوله. وفـرق عظيم بين تعـمّـد القـول المكفّـر وبين وقوعه من غير انتباه إلى مايترتب عليه، أو وقـوعــه مع اعـتـقــاد أنه غـيــر مكفــر لشبهة»[٢٨].

وغـريـب هذا الدفـاع المتـهـافت، كـيف يُرمى كبـار الأذكـيـاء من العلمـاء بالغـفلة وعـدم التنبـه لمعاني أقـوالهم، وكيف تغـيب عنهم مـقـاصـدهم.. إن مـثـل هذا الكلام يقـال في العـامـة الذين يرددون مـايلقى إليهم، أمـا أن نأتي إلى أمـثـال أبي العـلاء، وابن ســينا (٤٢٨هـ) وابن رشــد (٥٩٨هـ) والغـزالي (٥٠٥هـ) ونقـول: لم ينتـبـه ، لم يتعمد.. وقع في كلامه ما لايوافق الشـريعة

لعدم تنبهه أو.. إلخ مَنْ الذي قال للأستاذ محمد سليم الجندي إنَّ هؤلاء القوم كانوا على غير انتباه؟ ومَنْ الذي أنبأه أنهم لم يقصدوا ذلك وقصدوا غيره؟

وغريب أيضًا أن يضع هؤلاء جميعًا في حيِّز واحد، كيف جمع بين ابن سينا والغزالي؟ وكيف جعل هدفهما واحدًا، إن تعاليم ابن سينا كانت عمدةً للدولة الفاطمية الشيعية، وقد قام الغزالي بالرد على ابن سينا من خلال رده على أرسطو ليكون ردّه ممثلاً لرأي الدولة السنية السلجوقية في وجه الدولة الفاطمية ذات **الطابع الشيعي كما** بيّن ذلك الدكتور محمد عابد الجابري في مقدماته للطبعة الجديدة من كتب ابن رشد.. وكيف يوضع المعرّي مع الغزالي في حيِّز واحد.. إن النزعة الدينية المحافظة للأستاذ محمد سليم الجندي تدفعه ليدخل الجميع في نطاق العقيدة العامة التي لايخرج أحدٌ عنها، ولو كان هؤلاء المذكورون كما أحبّ المرحوم الجندي لهم أن يكونوا لكان جميع الذين شكوا في كلامهم وردوا عليهم واتهموهم بما اتهموهم به على خطأ، ولكان الصواب إلى جانب الجندي وحده وهذا من أعجب العجب؟!.

ولو قدِّر للمرحوم الجندي أن يقرأ زجر النابح لنقله كله إلى كتابه «الجامع» معجبًا بردود المعري متبنيًا إيّاها وهي - على كل حال- أجدى من كلامه في الدفاع عن المعرّي. إن رجال الفكر والفلاسفة والعلماء لايجوز وضعهم في قالب واحد وفقًا لأهوائنا وعقائدنا، إن لهم نزعاتهم وآراءهم الخاصة التي كثيرًا ما تخالف آراء سائر الناس بل وتخالف عقائدهم أيضًا وتصوراتهم، لقد اتفق الدارسون على أن المعري كان مؤمنًا بالله بدليل ورود مئات الأبيات في شعره تمجِّد الله سبحانه وتعالى ولكن هل لدينا دليل واحد يبيّن لنا أن المعري كان يؤمن بالله نفسه الذي يؤمن به سائر الناس؟

إن التصور الإلهي يختلف من مفكر لآخر، ويختلف عند المفكر عما عليه الأمر عند سائر الناس، إن أصحاب الأديان الكتابية لم يختلفوا في قضية وجود الله أو عدمه، إنهم مجمعون على وجوده ولكنهم مختلفون جدًا في طريقة تصوّره، فالتصور الإسلامي للألوهية يختلف عما هو عليه في النصرانية والتصور النصراني للألوهية يختلف عما هو عليه عند اليهود، وكذلك الأمر عن مفكري كل فئة لأنه من الصعب أن يتطابق التصور الإلهي عند المفكرين مع التصور الإلهي عند عموم الناس. وأعود إلى أبي العلاء وآخذ بيتيه:

ولديَّ سرٌّ ليس يمكن ذكره
يخفى على البصراء وهو نهار
أما الهدى فوجدته مابيننا
سرًا ولكنَّ الضلال جهار

وننظر كيف فسّر أبو العلاء سرّه مسّطحًا إياه تسطيحًا لايَقبل من مثله إرضاء لعموم الناس وإسكاتًا لذلك النابح قال:

«أما إنكار المعترض البيت الأول فجهل منه واعتداء لأن ابن آدم مأمور بحفظ الأسرار، وقد روي أن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال «**استعينوا على أموركم بالكتمان**» وكان إذا أراد سفرًا ورّى بغيره، وهذا مما يدخل في باب الكتمان. وأنكر على حاطب بن أبي بلتعة كتابه إلى مكة بأمر كان قد عزم عليه النبي صلى الله عليه وسلم، وفي ذلك نزلت هذه الآية وما بعدها **﴿يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوّي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودّة، وقد كفروا بما جاءكم من الحق﴾** / الممتحنة ٦٠:١ وقد ليمَ من أجري إلى إظهار السر بدليل قوله تعالى **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به﴾** /النساء ٤:٨٣/ وقال الشاعر في القديم:

ولا تفش سـرّك إلا إليك

فإنّ لكل نصيح نصيحا

وقد ألحّ على مؤلف (لزوم مالايلزم) في سؤال على هذا السر فقال: معناه أني من أول العمر إلى آخره يُظنّ بي الثراء واليسر لما أعانيه من التقنّع والاستغناء عن الناس، حتى دخلت جملة مَنْ في قوله تعالى: **﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف﴾** /البقرة ٢:٢٧٣. وأما البيت الثاني فمعناه أن الهدى قليل فكأنه سرّ، والضلال قد غلب فكأنه جهار، ويجوز أن يُعنى بذلك القوم الصالحون والذين هم على غير طرق الصلاح، لأن صاحب النسك منذ كان، مفقود في الزمن قليل النظير، وإلى أن تجد رجلاً يتورّع ويتعفف قد وجدت آلافًا يظلمون ولا يخافون العقوبة ولا سوء الذكر، فكأن الديّن لقلة أشباهه سرّ يكتم، والغواة من البشر حديث يُظهر ويُعلن، فلذلك جاء في الحديث: خير الناس في الزمان النُّومة ،أي الخامل الذكر. هذا كلام الشيخ أبي العلاء»[٢٩].

وأقول: أليس من الاستخفاف أن نصدّق أنّ ماتنطوي عليه جوانح أبي العلاء من الأسرار إنما هو كونه فقيرًا والناس يظنون به الثراء؟! وما هذا السرّ العظيم الذي يمكن كشفه بشيء من البحث والتحري دون التأمل والتفكر؟!! أكان المعرّي يظنّ حقًا أنه يقنع الناس بهذا التفسير لكلمة السر التي اقترنت بالعقائد الغامضة على يد الحلاج ٣٠٩هـ ومن إليه من قبل أبي العلاء؟! وهل كان أبو العلاء على هذه الدرجة من السذاجة لينتقل بهذه الكلمة من دلالتها الفنية المفعمة بالإيحاءات إلى دلالة بسيطة؟!!.

إن مــادفــع أبا العـــلاء إلى المراوغــة وتفسـيـر (السرّ) على هذا النحو المبسط السطحي هو حرصه على التهرب من التهم التي يمكن لذلك النابح أن يلصقها به تحت كلمة السرّ التي تنطوي تحتها شتى ضروب الغموض.

ويبـدو أن منتقـد أبي العـلاء المنبـوذ بالنابح كـان يركز في نقده على دهرية أبي العـلاء لذلك نرى الأبيات التي تحمل هذه الفكرة تتكرر في زجــــر النـابح وتتكرر مـراوغـة أبي العـلاء في تفسيـرها فـتراه يحتج بحـذف الجـمل وخـروج اللفظ على العموم أو يقدم التفسيرات الاحتمالية نحو: يجـوز أن القـائل أراد كـــذا أو نوى كـــذا ولنضرب مثالاً أخيراً على هذه الفكرة هذا البيت:

إذا نفرتْ نفسٌ عن الجسم لم تَعُدْ

إليـه، فـأبعـدْ بالذي فـعَلَتْ نَفْـرا

«قــــال أبو العــــلاء في الرد على مَنْ اعترض عليه في هذا البيت:

حـذف الجـمل في القـول يقع كـثـيـراً ويجيء في القـرآن وغـيـره من الحـديث المأثور وكـلام العـرب، فـيـمكن أن ينطق بالجـملة والمراد بالخبـر قـوم دون قـوم أو زمــان دون زمـــان أو أرض دون أرض. فلو قـال قـائل: الناس يأكلون الجـراد، لعلم أنه لايعني بذلك جميع الناس. واللفظ قد خرج على العـمـوم. وكـذلك إذا قـال: الناس يطوفون بالكعبة فقد صدق، إلا أنّ الطواف يفعله من يحج. وفي العالم رجال كثُرٌ لم يصلوا إلى ذلك. ويقـول القـائل: الأئمـة تخطب على المنابر، فـيـخـرج اللفظ على العـمـوم لكل الأزمنة، وإنما يراد: الجـمع والأعياد وما تحدث فيه الخطابة كخسوف القـمـر وكسـوف الشمس والاسـتسـقـاء. والمعنى: أن النفس إذا نفرت عن الجسم لم تعد إليه في الدنيا الزائلة، فإذا أمرها الله سبحانه فإنها العائدة بلا ريب. فهذا من تعليق الأخبـار بما يُترك ذكره من الأزمنة والأمكنة. وقد يحتمل أن يجيء في الكلام «إذا نفـر الظبي من كناســه لم يرجع إليـه» يراد به من يومه أو في في ليلته ولا يُحكم بأنه غـيـر راجع إليه آخـر الدهر، وكـذلك قـول القـائل: لا أسكن في هذه الدار، إنما يرجع في ذلك إلى نيتـه، فـيجـوز أن يعني الأبد أو الشـهر أو العـام أو مـاشـاء الله من المُدَد «هذا كلام الشيخ أبي العلاء»[٣٠].

إن حـذف الجـمل في القـول لايكون إلا إذا أمن اللبس، فـــإن لـم يؤمن اللبس لـم يجـز الحذف إلا إذا أريد الإلغاز والتعمية، ولا أظن أن مـجال العـقيدة يحتمل حذف الجـمل ولاحـذف الكلمـات ولا التعـمـيـة.. وكيف يقايس أبو العلاء بين شعره وبين مثل

قولهم الناس يأكلون الجراد، وهو قول له سياقه: إن قاله قائل في أيام مجاعة فهم منه مالا يفهم إن قيل في سياق آخر، وإن قيل في وصف شعب من الشعوب فهم منه شيء آخر.. أما كلام المعري فلا يحتمل التفسيرات الاحتمالية التي قدمها لبيته، وقد شعر المعرّي بتهافت هذه التفسيرات فقال: «إنما يُرجع في ذلك إلى نيته» والنية لايمكن الحكم عليها إنما يحكم الناس على ظواهر الأمور أما بواطنها فهي في علم الغيب.

وسنقف مع مثال أخير من زجر النابح، وهو مثال تكررت أشباهه في زجر النابح وفحواه تحميل آدم شقاء البشرية وهو معنى سبقه إليه المتنبي، لكن المعنى نفسه يأتي مقصودًا لذاته عند المعري بينما كان وسيلة إلى معنى آخر عند المتنبي **قال المعري:**

سعى آدم جدّ البرية في أذىً

لذرية في ظهره تشبه الذرا

تلا الناسُ في النكراء نهج أبيهم

وغُرَّ بنوه في الحياة كما غُرا

قال أبو العلاء في الرد على من اعترض عليه في هذين البيتين:

هذا مأخوذ من الكتاب الكريم لأنه قد نطق بعصيان آدم عليه السلام وهبوطه إلى الأرض بما فعل من الجريرة. وفي الكتاب الكريم: **﴿فدلاهما بغرور﴾/ الأعراف ٢٢:٧**. وفي الحديث الذي ينقله أصحاب السير ويسندونه إلى الكتب القديمة أن الله سبحانه وجلّ عن كل شبه ومقال، ضرب بيده على منكب آدم الأيمن من تحته إلى آخر ظهره فأخرج منه ذرّية مثل الذر وقال: إلى الجنة ولا أبالي، فأولئك - فيما يذكر - أصحاب اليمين. ثم فعل بالجانب الأيسر كذلك وقال: إلى النار ولا أبالي، فأولئك - فيما قيل - أصحاب الشمال. ومثل هذا يذكر في تفسير قوله تعالى: **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾/ الأعراف ١٧٢:٧**. وأما قول الناس إن آدم عليه السلام أشقى بنيه بخروجه إلى هذه الدار فهو مشهور متكرر»[٣١] ويستطرد أبو العلاء إلى ذكر اشتقاق الإنسان من النسيان ثم شكا من جهل المعترض عليه (النابح) لأنه وصل بهذين البيتين بيتًا لايدخل معهما وظنّ أنه يجوز أن يوصل إليهما فأنبأ بذلك عن غريزة ناقصة ولبٍّ ليس بثابت والبيت المشار إليه هو:

أرى عالمًا يشكو إلى الله جهله

وكم من بريّ يعلو فيخطب منبرا

المفارقة في تعليق المعري أنه يحيل إلى القصص القرآني وإلى ما ورد لدن أصحاب السير وقارئ المعري يعرف أن المعري إنما يذكر رأيه الخاص ويصدر عن عقله وفكره وإلا فإنه مجرد ناظم للمعاني التي ذكرها غيره، والمعري يربأ بنفسه ونحن نربأ به عن ذلك، ولكن ضرورة التهرب من التهمة ألجأت المعري إلى هذا المهرب لينجو مما رمي به.

كان هذا استعراضًا لضرب من ضروب المراوغة لجأ إليه واحد من أبرز شعرائنا وحكمائنا لينجو بنفسه من طعن الطاعنين الذين يضيقون صدرًا بكل رأي حر وتوجه عقلاني، ومعلوم لدى الدارسين مقام العقل عند المعري، إن العقل هو الإمام وهو المقدّم على كل نص.

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيرًا في صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء

إنما هذه المذاهب أسبابٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء[٣٢]

فأبو العلاء لايحتاج دفاعًا عن أحد، ولا يتسوّل مكانًا في حظيرة المؤمنين، ولا يستجدي تأويلاً يحرف شعره عن مقاصده.

وختامًا: قد يتساءل: لماذا لم تقض صراحة أبي العلاء عليه كما قضت على كثيرين قبله ولاسيما أن نصوصه تشهد عليه بما يريده خصومه؟

والجواب الذي أراه هو أننا إذا استعرضنا أسماء من تعرّض لهم السلطان كالحلاج والسهروردي وغيرهما فإننا نجد في سلوكهم علاقة ما بالسياسة كتجميع العامة حولهم وتربية الأتباع والدعاة، والتنقل من مكان لآخر وهذا كله مما يريب السلطان ويشككه في نواياهم، ويقدم له الأسباب المسوّغة للتخلص منهم. أما شيخ المعرة فقد كان بعيدًا عن ذلك كله، كان يعيش في ظلامه الدامس وأنوار العلم تتلألأ في عقله، وتلاميذه يقرؤون عليه وهو يملي عليهم.. ومع ذلك فإن كيد السلطان كاد يصل إليه لكن عزلته وبعده عن ممارسة الدعوة لشيء ما وشهرته بالتفرغ للعلم والتعليم وإقامته الدائمة في المعرة كل هذا صرف النظر عنه بوصفه شخصًا لايضرّ ولايستطيع الضرر إن أراده، فليعش مع عقله ماشاء وليمل على تلاميذه ماشاء، وليقبل مايريد وليرفض مالايريد.. وليبقَ بعيدًا.. هكذا يحب السلطان وهكذا نجا أبو العلاء.

الإحـالات

١- صدر الكتاب المذكور عام ١٩٩٤ عن دار الكنوز الأدبية ببيروت.

٢- الإشارة هنا إلى الجامع في أخبار أبي العلاء المعرّي وآثاره الذي أصدره المجمع العلمي العربي بدمشق مابين سنتي ١٩٦٢-١٩٦٤ في ثلاثة مجلدات بعناية عبد الهادي هاشم.

٣- نشر نص المحاضرة في كتاب ندوة أبي العلاء الذي أصدرته وزارة التعليم العالي بدمشق سنة ١٩٩٨.

٤- انظر في تطور لفظ (زنديق) كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام: ٢٤ وما بعدها.

٥- الجامع ١:٣٨٢.

٦- عن الجامع ١:٥٠٨

٧- المرجع السابق ١:٥٠٩

٨- المرجع السابق ١:٥١٨

٩- المرجع السابق ١:٥٢٠

١٠- المرجع السابق ١:٥٢٠

١١- دفاع عن أبي العلاء :١١

١٢- المرجع السابق : ١٢ وما بعدها

١٣- الجامع ٣:١٣٠٦

١٤- من تاريخ الإلحاد: ١٩٨

١٥- المرجع السابق: ٢٠٣

١٦- المرجع السابق: ٢٠٥

١٧- المرجع السابق: ٢٠٧-٢٠٨

١٨- المرجع السابق: ٢٠٨-٢٠٩

١٩- المرجع السابق: ٢٢٦

٢٠- الجامع ٣:١٢٧٥

٢١: انظر الجامع: الموضع السابق وما بعده

٢٢- مقدمة زجر النابح: ٣نقلاً عن إرشاد الأريب ٣:١٥٢ط القاهرة

٢٣- انظر وصفاً مفصلاً للمخطوط في مقدمة د. أمجد الطرابلسي لزجر النابح

٢٤- زجر النابح: ٥٢.

٢٥- الجامع ٣:١٤٥٣

٢٦- زجر النابح: ٦٢.

٢٧- المرجع السابق: ١٠٤.

٢٨- الجامع ١:٤٢٩

٢٩- زجر النابح:٩١

٣٠- المرجع السابق: ٩٧

٣١- المرجع السابق: ٩٩

٣٢- الجامع: ١٤٤٠.

أهم مراجع البحث

- تعريف القدماء بأبي العلاء: الهيئة المصرية العامة

- الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره: محمد سليم الجندي

علق عليه وأشرف على طبعه عبد الهادي هاشم، المجمع العلمي العربي بدمشق ٦٢-١٩٦٤.

- دفاع عن أبي العلاء المعري: عبد المعين الملوحي، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٩٤.

- زجر النابح: أبو العلاء المعري، تحقيق د. أمجد الطرابلسي مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٦٥.

- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، د. عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥.

- من كنوز العرب: عبد المعين الملوحي، دار الملوحي، دمشق ١٩٩٦.

- المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٤٥.

مشكلة النقد في الفن التشكيلي

د. عز الدين شموط (*)

في أغلب الأحيان توزع النقد في الفن التشكيلي بين مقولتين، الخلاف بينهما أساسي وجوهري؛ الأولى انطلقت من الفنان العارف الواعي، الذي ينتج صوراً واضحة (مضاءة)، معيارها الجمال الطبيعي، ويستعين بالرؤية المباشرة للأشياء لبناء صوره الواقعية والمتخيلة، منطلقاً من اعتقاده أن التأمل والإحساس البصري هما وسيلتان لمعرفة بدائع الحياة والتعبير عنها، وأن التجربة البصرية والتطبيق العملي لهما هو الطريق المؤدي إلى الفكر والمعرفة والنقد، وليس العكس. لقد ربطت هذه المقولة الإنتاج الفني بالتأمل البصري، واتخذت من ذلك شرطاً ضرورياً للنقد الفني، أي يتم التأكد من صحة الفكرة النقدية بالمقارنة مع الممارسة العلمية للفن.

(*) د. عز الدين شموط: فنان تشكيلي وباحث سوري مقيم في باريس.
- العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

أما المقولة الثانية فقد انطلقت من فكرة الفنان الحرفي المقلد الذي يستمد مواضيعه من الفكر الديني والفلسفي والأدبي. غلب على هذه المقولة النقدية طابع الفكر التجريدي، فاختارت طريق الفقه والروحانيات والأدب كمنهج نقدي بالفن، لكن الفكر التجريدي هذا يختلف بأهدافه وأغراضه عن عمل الفنان. من عيوب هذا الاتجاه النقدي الرئيسة إنه اعتبر الفكر المجرد (فلسفة وأدب وروحانيات) متفوق على الفن الذي هو - حسب رأي مفكريه- يبقى نشاط يدوي عملي تجريبي هامشي.

هذا النوع من النقد لم يبنِ أراءه على أرضٍ صلبة، وعلى أفكار منطقية، فتحول إلى نقد يصرخ في خواء لأنه وضع حاجزًا بين النشاط الفكري والتنفيذ العملي. لقد أعفى هذا المنهج النقدي نفسه من إعطاء برهان معقول وأدلة ووقائع ملموسة لنقده، لهذا سنجد في نصوصه النقدية الكثير من التجاوزات، هذه التجاوزات- مع الأسف- ما زالت مستمرة حتى يومنا هذا، رغم أن الفلسفة والدين والأدب أصبحوا إحدى فروع العلوم الإنسانية التي هدفها دراسة الذاكرة الإنسانية من خلال تراكم عشرات الألوف من الأعمال الفنية والثقافية. لهذا مازال أكثر مؤرخي الفن يتعاملون مع اللوحة كوثيقة تاريخية ثقافية، تساعد الباحث على الوصول إلى فكر عام- الذي هو في نهاية المطاف فلسفي أو ديني-، للقيام بهذه المهمة يعتمدون في نقدهم- إذا أسمينا هذا نقدًا- على موضوع اللوحة الديني أو الأدبي، هذا الموضوع الذي هو منذ البداية نص ثقافي ثابت متعارف عليه مسبقًا، وبما أن الشكل أو الأسلوب لا يمكن ضبطه تاريخيًا فيتم إهماله غالبًا. كما نرى أن هذه المقولة الثابتة بالنقد- التي هي بالأحرى مجموعة مناهج نقدية- تدور بحلقة مفرغة، كما تدور حول نفسها، وتنتهي من حيث ابتدأت. لنأخذ مثالاً على ذلك أهم الدراسات النقدية المعاصرة:في عام ١٩٦٧ تم ترجمة كتاب بانوفسكي «ايكونولوجي» الصادر عام ١٩٣٩ إلى اللغة الفرنسية؛ يرى هذا الكتاب أن نقد اللوحة يتم من خلال موضوعها الديني التاريخي على ثلاث مراحل:

١- مرحلة الوصف البصري المباشر لما نرى على سطح اللوحة للوهلة الأولى، أي يتم الكلام عن المعنى البدائي. يأخذ بانوفسكي مثالاً على ذلك لوحة ليوناردو «العشاء الأخير للسيد المسيح»، فهو يرى في اللحظات الأولى ١٣ شخصًا جالسين خلف طاولة. ويسمى هذه المرحلة من النقد بالمرحلة البدائية الطبيعية.

٢- مرحلة الكلام عن المعنى الاتفاقي، أي الكلام عن موضوع اللوحة المعروف كمادة ثقافية ثابتة متداولة ومتعارف عليها.



أي من خلال معرفتنا للكتاب المقدس (الانجيل) والقصة الدينية، نتعرف على السيد المسيح والقديسين الجالسين من حوله، كما نتعرف على أهمية كل واحد منهم، من خلال قربه أو بعده عن المسيح الموجود في مركز اللوحة، ندخل بعد ذلك بعمق الموضوع الديني- التاريخي كما تعلمناه وكما حدد من قبل المؤسسة الاجتماعية- الثقافية.

٣- مرحلة الكلام عن المعاني الخفية والمستترة لموضوع اللوحة، والتي مصدرها ثقافي أيضًا، مثلاً يحاول الناقد الوصول إلى العادات الجمالية والعلاقات السياسية والقضائية والاقتصادية والفلسفية والدينية لعصر النهضة، ويكون ذلك من خلال قراءة الناقد الخاصة لموضوع اللوحة الذي هو بالأساس مادة ثقافية متداولة ومعروفة يتم إضاءتها بوثائق جديدة مكتشفة.

نحن نقول إن هذا المنهج يبتعد عن طبيعة وأهداف النقد الفني المستقل، وهو نكوص عن أعراف نقدية قديمة، مثله بذلك مثل المنهج النقدي الأدبي، الذي اتخذ من موضوع اللوحة هدفًا له.

منذ النصف الثاني للقرن العشرين

ظهرت عدة مؤلفات تعالج النقد في الفن التشكيلي، فكرتها الأساسية: «النقد الفني هو فرع من فروع النقد الأدبي»، نذكر منها على سبيل المثال: كتاب «لي» «الفن والشعر»، صدرت الطبعة الإيطالية عام ١٩٧٤، والطبعة الفرنسية عام ١٩٩١، وكتاب بلنيه «الفن والأدب» الصادر عام ١٩٧٧؛ ومن قبل كان قد صدر كتاب هونكور «الأدب والرسم» (صدر في عام ١٩٤٢). هذه الكتب تعالج نفس الموضوع ونفس المواد. «هنكور» مثلاً اعتبر الأدب بمواضيعه وفكره مصدر للفكر التشكيلي ولمواضيع اللوحات، وهو يعني بذلك المواضيع الدينية والأساطير المصرية واليونانية ومواضع العهد القديم..إلخ. وحسب رأيه الفلسفة ليست إلا «أدب فلسفي» والتاريخ ليس إلا «أدب تاريخي» والكتب المقدسة ليست إلا «أدب ديني»، ويستنتج من ذلك:

«إن عظمة الأعمال الفنية تعود بالدرجة الأولى إلى موضوعها، لأن تنفيذها وإعدادها بواسطة الأدوات والعجينة اللونية يبقى شيء ثانوي.»

وبعد ذلك يذكرنا بقول الناقد الأكاديمي تيستالا الذي يقول:

«لكي تكون اللوحة صادقة بعكس فكرة الموضوع الأدبي، على الفنان أن يحترم ثلاثة أشياء: وحدة المشهد، وحدة الزمن، وحدة المكان.»

ويستعرض «هونكور» بعد ذلك المواضيع المشتركة بين الأدب والفن، كالإخلاص والحب العذري والتضحية والكآبة والحزن والعزلة والدراما، ثم يستشهد بنص نقدي لـ فلوري الذي يقدم فيه إحدى اللوحات على الشكل التالي: «عاشقان يتنزهان في الغابة، اليد باليد، يصادفان قبراً مهجوراً لشاب تركته حبيبته، يتراجع الشاب وجلاً، خائفاً أن يلم به نفس المصير، لكن حبيبته ويدها على القلب تقسم له قسم الوفاء.»

نحن نقول إنّ هذا ليس بنقد فني، بل هو قراءة للفن. إنّ آراء هونكور والآخرين، ليست إلا إعادة معاصرة لآراء برودون المنشورة في كتابه «أسس الفن» الصادر عام ١٨٦٥ والذي يقول فيه:

«إن العامل الرئيس بالفكر الإنساني هُما المعرفة والعلم، بينما الفن الذي يتوجه إلى الجمال من خلال إعطاء شكلاً للإحساس والعاطفة (أي إعطاء شكل للفرح والحزن..إلخ) يبقى ثانوياً.»

«برودون» في كتابه هذا يجعل الفلسفة والفكر مواد أدبية ويحرم منها الفنان التشكيلي، ويبرز ذلك بقوله:

«الإحساس موجود عند كل الناس، وليس فقط عند الفنان، وهو سهل المنال، لاكتسابه، يكفي أن يتساءل الإنسان في داخله هل هذا الشيء جميل أم قبيح، فيجد الحكم المناسب، بينما الفكر والمعرفة

يتطلبان دراسة وتعلم واطّلاع طويلاً الأمد.. إن مهمة الفن هي إعطاء شكل للفكر والموضوع.. العمل الفني الذي لا يعكس الفكر والمعرفة خالٍ من القيم الأدبية النبيلة.. لهذا الأدب والفلسفة اللذان يغذيان الفن بالفكر هما متفوقان عليه.»

هذا المنهج النقدي كان يدرس في مدينة ليون الفرنسية، التي كان يطلق عليها «مدينة الفلسفة» والتي كانت تضم مدرسة «الشعر الفلسفي» التي تحولت فيما بعد إلى مدرسة «فلسفة الفن» التي غذّت أفكار «برودون» النقدية هذه.

كان برودون يستشهد أحياناً بآراء ديدرو، لكنه نسي ما قاله ديدرو حول نقده للأدباء والفلاسفة، حيث يعيب عليهم «بعدهم عن حقيقة العمل الفني، يقول ديدرو في كتابه «الصالون»:

«هؤلاء الأدباء الذين لم تمس أصابعهم مادة الدهان، يجهلون صنعة الفنان، والنادر فيهم من عنده إحساس لوني أو شكلي رفيع، فهم «لا يتكلمون إلا عن موضوع اللوحة.»».

لقد خلط منذ القديم الكثيرون بين الأدب والرسم، حسب رأيهم أن الأدب الجيد والرسم الناجح لهما موضوع مشترك هو الوصف المثالي لنشاط الإنسان، فهما يعبران عن الحقيقة العامة المطلقة التي تمس عواطف ومعارف كل الناس، وذلك من خلال الأساطير والقصص الدينية معتمدين بذلك على مقولة أرسطو الشهيرة:

«إن الشعراء كالرسامين يصورون الناس بصوره أفضل مما هم عليه، أو أقل مما هم عليه، أو كما هم عليه».

أخذ بعض النقاد هذه المقولة كنقطة انطلاق لتوحيد مشاكل الأدب والفن التشكيلي بنصوص نقدية مشتركة. الناقد الفني «كويبل» (القرن الثامن عشر) يعتقد بوحدة النقد، ليس فقط على مستوى الموضوع والفكرة، وإنما أيضاً على مستوى الصنعة الفنية، يقول «كويبل»:

«الكاتب المسرحي كورنيل وصف الناس بشكل أفضل مما هم عليه والشاعر «راسين» وصف الناس كما هم عليه، وأن رافائيل رسم صور الناس بشكل مثالي، وتيسيانو رسمهم كما هم عليه، والمدرسة الهولندية رسمت الناس أقل جمالاً من حقيقتهم.»».

ومن قبل كويبل، كان دريدن (القرن السابع عشر) خلط أيضاً بين مشاكل الأدب والفن، يقول:

«إن التعبير وما يخص الكلام في الأدب هو كاللون في اللوحة.. الشاعر فيرجيل أقل مهارة من هوميروس في رسم معالم الأشخاص، لكنه متفوق عليه بتلوين

الكلمات.» بالنسبة لـ دريدن الوصف بالأدب هو كالرسم بالخط وهو «رسم بالكلمات». إذا عدنا إلى أصل الفكرة النقدية هذه نصل إلى بحث سقراط الفلسفي محاولته لتحديد مفهوم الجمال بصورة عامة. من خلال حواره مع هيبياس ربط سقراط بين حاسة السمع والبصر، وتساءل: إذا كانت المتعة والجمال يوحدان إحساس السمع والبصر، وهل السمع والبصر شيء واحد؟! أم هما منفصلان؟! أم هما منفصلان وبنفس الوقت يجمعهما الجمال في متعة واحدة؟! ترك سقراط هذه الأسئلة دون جواب محدد. وجاء بعد ذلك أرسطو ليجيب على ذلك من خلال مقارنته بين الشعر والرسم. لقد رفض «أرسطو» الخلط بين الأدب والفن، وبين المسمع والرؤية. وجاء بعد ذلك عصر النهضة ليتابع هذا التوجه. رغم أن لومازو (القرن السادس عشر) قارن مرارًا بين الشعر والرسم واعتبرهما شقيقين وتوأمين، ولذا معًا الأول «رسم يتكلم» والثاني «شعر صامت»، إلا أنّه لم يخلط بين طبيعة ومشاكل الشعر والرسم، لقد كان هدفه التأكيد على أن الفن التشكيلي هو فن نبيل مثله مثل الشعر وكل «الفنون الحرة» كالفلسفة والشعر والموسيقى، وهو ليس فقط نشاط يدوي خالٍ من الفكر والإبداع. عندما تكلم لومازو عن شاعرية الرسم كان مخلصًا لآراء أرسطو الذي قارن الشعر بالرسم دون الخلط بينهما يقول لومازو «إن اللوحة الجيدة لا تخلُ من إحساس جمالي غنائي والشعر لا يخلُ من صور جميلة».

جاء بعده ليسينغ ليرفض أيضًا هذا الخلط الساذج بين مشاكل الشعر والرسم. مؤكدًا آراء أرسطو ومنبهًا إلى أن الشعر والرسم وإن اتخذا من النشاط الإنساني موضوع مشترك لهما إلا أنهما يتوجهان إلى أحاسيس الإنسان بمواد وطرق مختلفة؛ لقد شرح ليسينغ وبشكل محدد ومفصل الفرق بين الشعر والرسم، لقد وضع لكل منهما حدودًا خاصة. يقول في كتابه «لاكون» الصادر عام ١٧٦٦: «إن الرسم في عكسه للواقع يستعمل إشارات وعناصر مختلفة عن الكلمات الشعرية، فهو يستعمل الأشكال والألوان ويوزعها على سطح اللوحة، بينما الشعر يستعمل الأصوات المتتالية زمنيًا ... إن جسم اللوحة يتوجه إلى الرؤية، وجسم النص الشعري يتوجه للسمع.»

لنفهم بشكل أدق أفكار ليسينغ النقدية هذه لا بد لنا من الإشارة إلى جذورها التي تعود إلى آراء أرسطو ويلين وألبيرتي وليوناردوفنسي حول موضوع الفكر البصري. الرسم بالنسبة لليوناردو «هو فن نبيل ومستقل لأنه يتوجه إلى حاسة الرؤية، وهوأقرب إلى حقيقة الأشياء من الأدب، لأن العين تشكل الصورة الحقيقية

والشاعرية (الخيالية) في فكر الإنسان، الصورة الحقيقية بكل تنوعها وأعاجيبها، لأنها تستعمل إشارات طبيعية وتتوجه إلى الفكر بشكل ملموس، وهي شاعرية بتعابيرها البصرية وسحرها».

جاء بعد ذلك «دولس» ليطوّر أفكار ليوناردو هذه، موضّحًا أن الرسام يعيد صياغة الطبيعة بواسطة الخط واللون، ليعطي صورة عن الحياة الفكرية والنفسية من خلال حركة الجسم وتعابير الوجه المختلفة.

إنّ أفكار أرسطو وعصر النهضة حتى ليسينغ مهدت لظهور آراء نقدية معاصرة مستقلة عن النقد الأدبي، كما أنها مهدت لظهور حركات فنية معاصرة كالانطباعية والتعبيرية والتكعيبية... إلخ، وشرحت التجربة البصرية المستقلة عن مشاكل الأدب والتاريخ والفلسفة. لكنها أحيانًا فهمها البعض بشكل جزئي مما أدى إلى ظهور آراء نقدية متطرفة تشكك بضرورة النقد لأن النقد (حسب هذا الاتجاه) هو أدب كلامي يبقى على هامش العمل الفني، لذا لا مكان للنقد في الفن التشكيلي. يقول جيلسون في كتابه «الرسم والحقيقة» الصادر عام ١٩٧٢:

«إن معضلة النقد هي الكلام عن فن لا يدخل عالم اللغة الأدبية، فالناقد الفني لا يمكنه الكلام إلا عن أغراض اللوحة (أي الموضوع)، لذا يجب أن لا يتكلم أبدًا.»

يعتقد «جيلسون» أن لا لزوم لأي وسيط بين الفنان والجمهور، لأن المشاهد للوحة قادر على الوصول بصريًا إلى نفس الحالة التي عاناها الفنان أثناء الرسم، أي العين تستطيع نقل الحالة العصبية «نيرفوز» التي سكبها الفنان في الأشكال. وأن الفن غير قابل للشرح، وليس بحاجة للدفاع عنه. (مع العلم كتب جيلسون عدة مؤلفات عن الفن التشكيلي).

سمّى «شلوسيه» النقد الفني بـ «أدب الفن» لأنه حسب رأيه مادة نظرية تعبر عن ذات الناقد من خلال وصف ذاتي للوحة، يتم ترجمتها إلى اللغة الكلامية. والعمل الفني بالنسبة له ليس إلا حجة ومناسبة للكتابة الأدبية والتاريخية، يؤكد «شلوسيه» على وجود النقد، لكنه يبقى بالنسبة له «مادة أدبية ذاتية ذات محتوى فلسفي».

إنّ ضبابية موضوع النقد الفني عند البعض جعلت منه مادة أدبية وفلسفية غير مستقلة؛ هذا النقد توسع اليوم ليطبع نصوص نقدية كثيرة بطابع اجتماعي وسيميولوجي وعلم نفس وتحليل نفسي، مما جلب أكثر النقاد هؤلاء، صراعاتهم الفكرية والإيديولوجية إلى ميدان النقد الفني. ما زالت أهداف هذه الاتجاهات النقدية ليس تحليل العمل الفني أو اللوحة، ولا الكلام عن نشاط الفنان، إنما دراسة الإيديولوجيات العامة والمواضيع الدينية للصورة، مهملين بذلك الوعي التشكيلي

والفكر البصري، فهم ما زالوا يعتبرون الفكر العام (الفلسفي والأدبي) أرفع وأسمى وأعلى من الفن، متبعين بذلك قواعد ومقولات قديمة ثابتة تتصل بالحق والخير، تناولها النقد منذ أفلاطون، بعيداً عن واقع الفنان والانتاج الفني، مما حول مادتهم النقدية إلى تصعيد فكري فلسفي، مصرين على عدم العودة والمقارنة مع واقع الفن. سنوضح ذلك من خلال عرض بعض هذه الأفكار النقدية، لكن بنفس الوقت سنعرض أفكار نقدية معاكسة، لنصل من خلال ذلك إلى تحديد موضوع ومفهوم النقد ودور الناقد في الفن التشكيلي المعاصر حيث أصبح النقد نشاط مستقل يتطلب المتابعة، والاطّلاع الواسع، والناقد أصبح بحاجة إلى طاقة فكرية وعمل طويل ودراسات موضوعية دقيقة، ومتابعة للنشاط الفني، وهذا يتطلب من الناقد التفرغ والتخصص والذوق الرفيع.

هذه بعض النماذج من الخلط بين الفلسفة والدين والأدب من طرف، وبين النقد الفني من طرف آخر. هذه النماذج ما زالت قيد التداول عند بعض النقاد المعاصرين، رغم قدمها يتم صياغتها من جديد على شكل دراسات في علم الدلالة «سيميولوجيا»، ودراسات في علم المعاني «سيمنطيقيا»، ودراسات صورية «إيقونالوجيا» ودراسات نقدية في تاريخ الفن.. إلخ:

يوحنا الدمشقي (٧٠٠- ٧٥٠م)، الذي كان همه الأول الإيمان، تأثر بأفكار أفلوطين. في عام ٧٢٥م انضم إلى حركة امبراطور بيزنطا «ليون الثالث» الذي حاول منع رسم الايقونات التي تمثل السيد المسيح، كان يخاف من الخلط بين طبيعة السيد المسيح البشرية، وصفته الروحية. بالنسبة ليوحنا الدمشقي تتحول الصورة إلى رمز. في عام ٧٥٤م وجد كونستانتًا الخامس حلاً وسطًا، حيث سمح برسم الإيقونات التي تمثل السيد المسيح كطبيعة بشرية مفصولة عن طبيعته المقدسة، لأن المقدس لا يمكن تجسيده ماديًا، ومنعًا للخلط بين المقدس والمادي يتم كتابة اسم المسيح على الصورة والإيقونة، كما سمح برسم القديسين على شرط أن تعبر الصورة عن الخشوع والاحترام بعيداً عن المظاهر الغير جدية، في هذه المرحلة كانت القيم النقدية منصبة على مراقبة الصور والسهر على أن تكون موافقة للتعاليم الكنسية المطلوبة ومطابقة للنص الديني.

بالمقابل نجد رأي ديني آخر قد يقترب من مشكلة النقد. «بسيل» (١٠١٨- ١٠٧٨) كان يميل إلى آراء أرسطو بالفن، أكد على المعالجة الشكلية واللونية للأيقونة، رغم أنه مازال يرفض اعتبار الصورة تجسيداً ماديًا للمقدس، لذا تكلم عن رونق وجمال الشكل، لأن الفن يظهر الروح البشرية من خلال الأشكال والألوان المنسجمة ذات المعاني

والمواضيع السامية لندخل بشكل أعمق إلى مشكلة النقد الفني، ونتناول مثالاً أكثر مباشرة، وأقرب إلينا تاريخيّاً دوفراك (١٨٧٤)، في كتابه «تاريخ الفن كتاريخ للفكر»، درس تاريخ النقد بالفن مع علاقته بتاريخ الفلسفة والدين لكنه تناول الموضوع بعيداً عن شخصية الفنان المنتج وبعيداً عن العمل الفني. اللوحة بالنسبة له ليست أكثر من وثيقة تاريخية ورمز ديني، لأن الفن (حسب رأيه) كان بخدمة الدين، رافضاً بذلك دراسة فكر الفنان وخياله الفردي وموقفه التعبيري، لأن اللوحة ليست إلا رمز ترسلنا إلى فكرة الموضوع. الواقع أن دوفراك لم يأتي بالشيء الجديد، إن مسألة الرمز بالنسبة للنقد قديمة. إن لوسيان اليوناني عندما تكلم عن رسم زوكسيس الذي يمثل «السانتور» تكلم عن الأسطورة التي تحكي قصة هذا الرمز المركب (نصفه الأعلى إنسان ونصفه الأسفل حصان)، تكلم لوسيان فقط عن الموضوع الأدبي والتأثير النفسي على الإحساس والشعور والخيال. (هذا الأسلوب النقدي نجده في منهج فرويد كما وجدناه عند باثوفسكي، كما نجده عند آخرين بألوان مختلفة).

وولف (١٨٠٧م)، وإن انطلق ببحثه النقدي من الأعمال الفنية، لكنه اعتبرها كوثائق تاريخية، تفيد بدراسة الثقافة العامة، والحقوق والحياة العملية للشعوب القديمة. بوركارد (١٨١٨) اعتبر تاريخ الفن كجزء من تاريخ الحضارات، في نقده للوحات عصر النهضة وفن الباروك، أهمل النقد العملي والتقني (مواد وأدوات وأشكال)، كما أهمل النقد المشهدي (ايكونوغرافيك)، لأن النقد الفني بالنسبة له جزء من علم عام شامل هو تاريخ الحضارة، بحجة أن الفن نمى في القصور وهو مشروط بالحياة الداخلية والخارجية لهذه القصور، فهو محكوم بطراز حياتها من ملابس وعماره ومويبليا.. إلخ.

أما أوتو في كتابه «الفن والفنان» وإن انطلق من الحالة النفسية للفنان إلا أنه وصل إلى نفس النتائج النقدية هذه يقول:

«نحن نستخدم النقد الفني ليس كهدف للكشف عن معالم العمل الفني وعلاقته بالفنان، لكن كعامل مساعد لفهم الحالة النفسية للفنان كعضو في مؤسسة جماعية، وبنفس الطريقة نحن نستعين بالفن البدائي لفهم الإيديولوجية الجماعية التي تفرض شروطها على مفهوم الخلق الكوني العام بما فيه الدين ونحن نستعين بالفن الشرقي والكلاسيكي لتفسير الحالة النفسية الجماعية هذه.»

وبهذه المناسبة، يشي أوتو على نظرية ريغل النمساوي (١٨٩٣) الذي يعتقد أن الأسلوب الفني الجماعي للأمة ليس إلا إرادة ودفق روحي جمالي جماعي حل محل

الدين. إن آراء ريغل النقدية هذه أثرت على مجموعة كبيرة من نقاد القرن العشرين ومن بينهم أوتو بالذات.

سنرى أن النقد الفني والآراء النقدية الجمالية التي اتبعت منهج التاريخ العام والفلسفة والأدب وصلت إلى مأزق ووقعت في مطبّات متعددة، لأن مشاكلها الداخلية لا يمكن حلها من خلال النقد الفني. لقد اعتمد تاريخ الفن بالدرجة الأولى على الأرشيف والتوثيق وإحصاء الأعمال الفنية وتاريخ إنتاجها وسير حياة الفنانين الاجتماعية لتكون خلفية لدراسات دينية وفلسفية و... إلخ. لقد ظلت هذه الدراسات (وإن كان ظاهرها فني) تختلف بأهدافها ونتائجها عن النقد في الفن التشكيلي الذي هو موضوع بحثنا.

بومغارتن في عام ١٧٥٠ قام بإصدار كتابه المسمّى «علم الجمال» عالج فيه مشكلة الجمال كمشكلة مستقلة عن العلوم الأخرى. لقد ميز بين نوعين من الإحساس البصري: الأول اعتبره مبهم غير محدد، (لأن الجمال طبيعي أو صنعي) يبعث بنفس المشاهد شعور عاطفي غامض، والثاني واضح وعقلاني؛ الأول يهم الفن، والثاني العلم، الأول يحكمه الذوق، والثاني التحليل والقياس، سمّى الأول بعلم الجمال، كعلم عام يغطي مفهوم الجمال في ميادين مختلفة كالثقافة والتقاليد الاجتماعية والفنون المختلفة كالموسيقى والشعر والأدب. تابع «كانت» هذه الأفكار وطورها في كتابه «نقد المحاكمة» الصادر عام ١٧٩٠، مؤكداً أن محاكمة الجمال هي محاكمة عامة، معيداً بذلك النقد الفني مرة ثانية إلى نقد عام فلسفي، يعتمد على المحاكمة الذوقية والعاطفية، مما دعى «ريدل» إلى رفض هذه الآراء، لأن الذوق والعاطفة غير ثابتين ويتحولان بتحول اللحظات والمواقف والأشخاص والمجتمعات، وهما متنوعان بتنوع العصور والأساليب، لذا رفض ريدل حكم الذوق المطلق كأساس للنقد، ودعا الناقد للانطلاق من الإنتاج الفني العملي والفعلي، وعلاقته بفكر وخيال الفنان. لقد ظل علم الجمال، رغم استقلاله الذاتي، ينتسب إلى الفلسفة، لأنه يعالج أفكار عامة، لهذا تعتبر الأعراف النقدية الحديثة بومغارتن، هيغل، شارل لالو، سوريو، كعلماء جمال؛ وتعتبر ايكزينوغرات وفازاري، وديدرو، ولوبلان كنقاد فن، لأن جوهر النقد واهتمامه الأول هو التركيز على علاقة الفنان بعمله الفني، لأن العمل الفني هو الذي يوحي بالنقد الفني؛ لذا تطالب الأعراف النقدية المعاصرة أن يكون هناك تطابق وعلاقة حقيقية بين أفكار النقد والقيم العملية الفعلية للوحة، وأن يبنى النقد على الرؤية المباشرة للعمل الفني؛ دون الاحتكاك المباشر بين الناقد والعمل الفني والإنسان

الفنان المفكر، لن يكون هناك نقد تشكيلي حقيقي.

هنا نشير إلى أن الكثير من اللوحات والأعمال الفنية هي بحد ذاتها مواقف نقدية عملية، عندما حول جيوتو طريقته بالرسم من الأسلوب البيزنطي إلى أسلوبه الجديد، كان قد قام بموقف نقدي عملي لكلا المرحلتين، على مستوى التمايز بالأسلوب والموضوع، وعلى مستوى ترسيخ أو إعادة النظر ببعض المفاهيم التشكيلية، كذلك فعل كل إنتاج عصر النهضة عندما أراد محاكاة أو استنساخ الأسلوب الكلاسيكي اليوناني، فتوصل إلى إبداع فن عصر النهضة. هذا التحول وهذا الإنتاج العملي كان مولد لمواضيع نقدية على مدى العصور حتى يومنا هذا. ولهذا نحن نعتقد أن الإنتاج الفني يسبق دائمًا النقد (كما قال ايكزينوغرات)، وأن أعمال الفنانين في أغلب الأحيان هي بنفس الوقت اتجاه نقدي وفعل ذوقي وموقف فكري، كما سنرى أن الكثير من النقاد، كان نقدُهم مبنيًا على الموقف النقدي العملي للفنان، لقد كان واضحًا منذ أرسطو حتى بودلر الذي كتب الكثير عن لوحات وطريقة عمل دولاكروا. طبعًا نحن لا ننف تأثير الفكر والثقافة والنقد على الفنان والإنتاج الفني العملي، لكننا نعتبر أن العلاقة بين التنفيذ والتحقيق لصور الفنان الخيالية والواقعية، وعلاقة شخصية الفنان وإحساسه الداخلي والخارجي مع لوحته أثناء العمل، هي الموضوع الرئيس للنقد الفني، وهي مفتاح فهم مصير الثقافة الجماعية والفردية والعادات والتقاليد التشكيلية والفكرية البصرية المترسبة في خيال الفنان. إن ضرورة النقد وشرعية وجوده قائمة بالدرجة الأولى على الكلام عن هذا الموضوع الفني بالدلالات والمرتبط بعملية الإبداع التي تتغذى من رحيق الوسط الثقافي وما يحيط بموضوع العمل الفني من نشاطات فكرية وروحية؛ والمربوط أيضًا بالرسالة التعبيرية الموجهة إلى الجمهور. النقد الفني المعاصر يختلف عن دروس التاريخ والفلسفة والدين وعلم النفس. رغم أن هذه العلوم مفيدة، فإن الفنان يتعامل معها من خلال مهمة الفن فهو يحولها إلى فكر بصري تشكيلي. النقد اليوم لا يرى الفن من خلال الفكر التجريدي (فلسفة وأدب وروحانيات)، وهو لا يعتقد أن هذا الفكر متفوق على نشاط الفنان، لأنه يتوجه مباشرة إلى مشكلة الفن والفكر البصري نحن نرفض أيضًا محاولة بعض النقاد الذين انطلقوا بتقدمهم من أساليب وطرق التنفيذ عند الفنانين ليحولوها إلى مناهج نقدية جامدة وإلى إيديولوجيات، هذا النقد يرى العمل الفني من خلال اللون الإيديولوجي للناقد، الذي يحاول تسبيق لونه الإيديولوجي هذا على مهمة النقد التي هي بالدرجة الأولى (كما أشرنا) هي

تحليل العمل الفني وتقديمه إلى المشاهد. من طرف آخر، هناك بعض المناهج النقدية حاولت تطبيق «البحث العلمي الموضوعي»، تنطلق هذه المناهج من موضوعية البحث، أي ترفض نزق وأهواء الناقد كما ترفض الأغراض الإيديولوجية، وهي ترى النقد من خلال رصد طريقة التعبير وميزات الأسلوب وشخصية الفنان في خياره للمواضيع وصياغتها التشكيلية، لأن هذه الصياغة هي مؤشر وطريق للعبور إلى عملية الإبداع. رغم أن هذه المقولة صحيحة أحيانًا لكن من النادر أن نجد نصًا نقديًا لا يحوي على إيحاءات مباشرة أو غير مباشرة إن الصياغة التشكيلية ليست دائمًا مؤشرًا «أوتوماتيكي» لمواقف وشخصية الفنان. على عكس هذا المنهج النقدي، هناك اتجاه آخر يدعو إلى حرية الناقد بالتعبير الذاتي عن ما يرى، لأن العمل الفني الواحد يمكن أن يحدث تأثيرات متعددة ومتنوعة عند المشاهد والناقد؛ لذا دعا هذا الاتجاه إلى استقلالية النص النقدي عن اللوحة، لأن حقيقة النص النقدي تعود إلى الدوافع الذاتية والسرية للناقد، الذي يحاول إعطاء نص نقدي أقوى من العمل الفني. يدعي هذا الاتجاه أنه يسلط الأضواء في اللوحة على الزوايا التي كانت خافية على المشاهد وحتى على الفنان صاحب اللوحة، لأن الفنان يهتم فقط بالبنية الظاهرة للعمل الفني، فهو لا يستطيع ضبط حالة اللاوعي عند تنفيذه للوحة.

هذا النوع من الكتابة ليس إلا نوع من الأدب الذاتي الذي يعاد صياغته من خلال مناهج نقدية وجدت في علم النفس والتحليل النفسي ملجأ لها، اليوم كما أسلفنا، إن الدراسات النقدية الجدية في الفن التشكيلي صار لها أهداف واضحة، فهي لم تعد فكر نظري بحت، ولا علم تجريبي هدفه فقط المعرفة الطبيعية والبحث العلمي، بل أصبح هدفها بالدرجة الأولى التعريف بالعمل الفني والفنان وممارسته ونشاطه العلمي، أي أصبح لها دور ثقافي إعلامي ضروري، مرتبط بالإنتاج الفني، تغني المعارف الإنسانية، وصارت تعد إحدى حلقات الفكر الإنساني المتنوع. لقد أصبحت المادة النقدية في الفن التشكيلي قابلة للرصد، وصارت تدرّس اليوم في الجامعات والمعاهد الفنية المختصة، وكما قلنا سابقًا صارت تتطلب التدرب والتخصص والتفرغ، كما تتطلب ثقافة فنية واسعةلعلم الجمال وتاريخ الفن والإطّلاع المستمر على النشاط المعاصر، وهذا يتطلب من الناقد أن يكون مطلعًا على عالم الفلسفة والسياسة والاقتصاد.. إلخ) لأن القراءة المباشرة للوحة؛ دون مخزون ثقافي وإطّلاع لا يكفي لفهم مايرى؛ إن اهتمام الناقد المستمر والمتلاحق لعمل فنان ما أو إنتاج فني محدد يعطيه

المقدرة على قراءة العمل الفني وشخصية الفنان، إن الوثائق التاريخية والمستندات والرسوم التحضيرية المرافقة للأعمال الفنية، تعطيه إمكانيات واسعة لقراءة العمل الفني والكشف عن المعالجات الفكرية والتعبيرية لهذا الفنان أو هذه الفترة؛ أي يجب أن يكون هناك اتحاد كامل بين الناقد والإنتاج الفني؛ إن مهمة الناقد ليست فقط الكلام عن معاني الأشكال ورموزها الظاهرة والمحتملة؛ بل البحث أيضًا عن أسباب خيار الفنان لها، ونواياه المختلفة التي أدت إلى تعديل أو تحسين أو نسخ أو حذف الأشكال الطبيعية أو المتخيلة.

النقد اليوم لا يكتفي بنوايا الناقد الذاتية، إن المعضلة النقدية التي فتحت الباب واسعًا أمام نقد خيالي ذاتي غير موضوعي هي الكلام عن نوايا الفنان القديم. نحن الآن وفي أغلب الأحيان لا نملك المعلومات الكافية عن هذه النوايا ولا عن الأهداف والعادات البصرية الطبيعية والخيالية لفنان الكهوف والفنان البدائي والهندي.. إلخ، نحن لا نعرف الانطباعات الذاتية والفروقات التي شعرها الفنان المصري بين صور خياله قبل التنفيذ وبعده؛ وجاء بعض النقاد بعد عدّة قرون ليكلّمونا عن هذه الفروقات والدوافع الخفية لنفسية هذا الفنان!. الواقع إن هذا النقد لم يستطع سوى الكلام عن مشاعره الذاتية وأحاسيسه الشخصية، وفي أغلب الأحيان من خلال معايير عصرنا الحالية وثقافتنا المتداولة الآن. النقد الحالي لا يستطيع رؤية الأعمال الفنية (إن جاز لنا تسميتها كذلك) لإنسان الكهوف وغيره بعيون وخيال الناس في تلك الأزمنة، إن هذا النقد قدم لنا نصوص أدبية مصاغة من خلال أهداف ثقافية وإيديولوجية معاصرة.

من عيوب بعض النقاد، منذ إيكزينوغرات، حتى يومنا هذا أنهم كانوا يحاكمون ويرون فن الماضي من خلال اعتبارات وقيم الفن المعاصر لهم. فازاري مثلاً اعتبر مكيلانج معيار لفن جيوتو والقدماء (ليس في باب المقارنة)، جورج دوبيل اتخذ من رافائيل وحدة قياس للآخرين، أما فانكلمان، على العكس، اتخذ من الفن اليوناني كمعيار للفن المعاصر له؛ أنغر (والفن الكلاسيكي الجديد) اتخذ الفن اليوناني والروماني معيار نقدي لفن القرن التاسع عشر، بعض النقاد في القرن التاسع عشر أثرت على أحكامهم النقدية الاكتشافات الأثرية للفن المصري وفن الكهوف والفن الهندي والإفريقي والأمريكي؛ اليوم يحاول النقد المعاصر عدم الوقوع في مثل هذه الإشكالات.

إن سمات النقد الجدي الحالي بدأت بالتشكل مبكرًا، لقد أعطى أرسطو بعض الآراء النقدية، وجاء بعده ايكزينوكرات

وڤازاري و ديدرو... إلخ ليضيفوا آراء أخرى لهذا لابد من بحث يتابع ظهور وتبلور وتكامل هذه الآراء، ليس للوصول إلى منهج نقدي ثابت، بل للوصول إلى أعراف نقدية مقبولة، متحركة، تستطيع التأقلم مع تنوع وتجدد الإنتاج الفني، لهذا نجد من الضروري تقديم نماذج متنوعة لهذه الآراء النقدية، من خلال تاريخ نقدي يستعرض أهمها، خاصة ما شكل منها بروزًا هامًا، على هذا البحث أن يتجنب كتابة تاريخ للنقد كي لا يصبح ملحقًا للتاريخ العام والفلسفة؛ لكن يجب دراسة أهم مفاتيح النقد.

إنَّ النقد المقارن يدعونا لدراسة ومقارنة النشاط الفكري للفنان مع نتائجها العملية، وكذلك مع محيطه الطبيعي والثقافي والتقني؛ لذا يجب التركيز على النقد الذي أعطى لنفسه العناء للذهاب إلى مراسم الفنانين ليرصد ويراقب ويتحاور مع الفنان أثناء عملية الرسم، والذي يتكلم عن أعمال فنية حقيقية منجزة فعلاً. إن «النقد الذاتي» الذي اكتفى بصياغة نصوص أدبية بعيدة عن واقع الفنان والعمل الفني، وإن كنا لا نميل إلى هذا المنهج النقدي، لكننا ننصح بدراسته والاطلاع عليه ونقده وهذا ما سنفعله في بحوثنا اللاحقة.

صدر حديثاً عن وزارة الثقافة





١٢٠

الخدمات الإعلامية في ظروف العولمة، والمجتمع المعلوماتي

د. محمد البخاري[1]

د. دانيا أبيدوف[2]

غدا موضوع العولمة والمجتمع الإعلامي الشغل الشاغل لخبراء الاتصال، بعد ان أصبح الحاسب الآلي الشخصي (الكمبيوتر) المرتبط اليوم بشبكات المعلومات المحلية والإقليمية والدولية، يخزن وينقل وينشر المعرفة بكل أشكالها المقروءة والمسموعة والمرئية، ليحدث بذلك ثورة حقيقية داخل الأنظمة الإعلامية التقليدية، وانظمة تراكم المعلومات والتعامل معها، واستعادتها.

---

(١) د. محمد البخاري: عربي سوري مقيم في أوزبكستان، ويعمل مستشاراً لرئيس جامعة طشقند الحكومية للدراسات الشرقية في العلاقات الدولية، وأستاذاً لمادة التبادل الإعلامي الدولي، قسم العلاقات الدولية، والعلوم السياسية والقانون/ كلية العلاقات الدولية والاقتصاد في الجامعة.

(٢) دانيا أبيدوف: مستعرب، جامعة طشقند الحكومية للدراسات الشرقية.

❖ العمل الفني: الفنان عبد الرحمن مهنا.



وتساهم نظم وبرامج الحاسب الآلي، الشخصي اليوم في تطوير عملية نقل المعرفة التقليدية داخل المجتمعات، بعد أن انتقلت تلك المجتمعات أكثر فأكثر إلى استخدام تقنيات الأنظمة المعلوماتية الإلكترونية الحديثة في مجالات العلوم والبحث العلمي والتعليم إلى جانب فروع الأنشطة الإنسانية المختلفة. مما وفر فرصة كبيرة أمام الإنسان لرفع مستوى أداءه العلمي والمعرفي، وسهلت تلك الأنظمة عملية الحصول على المعارف المختلفة ودمجها وإعادة نشرها، وتسهيل استخدامها في عملية تفاعل دائمة ومستمرة.

وأصبح هذا الواقع الجديد بديلاً للطرق والأساليب الإعلامية التقليدية، وبمثابة التحوّل من المألوف في أساليب وطرق التعليم والإعداد المهني والمسلكي المتبعة حتى الآن في بعض الدول الأقل حظاً في العالم، إلى أساليب أكثر تطوراً وأكثر فاعلية من ذي قبل. وارتبط هذا التحول بظاهرة العولمة والتكامل المتنامية في النشاطات الإعلامية الضرورية واللازمة لتطور الثقافة والعلوم والتعليم والبحث العلمي، في إطار ما أصبح يعرف اليوم بالمجتمع المعلوماتي.

ومفهوم المجتمع المعلوماتي يعني حسب رأي العديدين من الباحثين والمتخصصين في شؤون الإعلام والاتصال عن بعد، أنه:المجتمع الذي تتاح فيه لكل فرد فرصة الحصول على معلومات موثقة من أي شكل ولون ومذهب واتجاه من أي دولة من دول

العالم دون استثناء، عبر شبكات المعلومات الدولية، بغض النظر عن البعد الجغرافي وبأقصى سرعة وفي الوقت المناسب للمشاركة في عملية التبادل الإعلامي.المجتمع الذي تتحقق فيه إمكانية الاتصال الفوري والكامل بين أي عضو من أعضاء المجتمع، وأي عضو آخر من المجتمع نفسه أو من المجتمعات الأخرى، أو مع، أو بين مجموعات محددة من السكان، أو مع المؤسسات والأجهزة الحكومية، أو الخاصة بغضِّ النظر عن مكان وجود القائمين بعملية الاتصال والتبادل الإعلامي على الكرة الأرضية أو خارجها في الفضاء الكوني.المجتمع الذي تتكامل فيه نشاطات وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية التقليدية، وتتسع فيه إمكانيات جمع وحفظ وإعداد ونشر المعلومات المقروءة والمسموعة والمرئية، من خلال التكامل مع شبكات الاتصال والمعلومات الإلكترونية الرقمية الدولية دائمة التطور والنمو والاتساع. والتي شكَّلت بالنتيجة وسطًا إعلاميًا مرئيًا ومسموعًا ينشر المعلومات عبر قنوات تشمل من بين ما تشمل وسائل الإعلام والاتصال التقليدية وشبكات الاتصال والمعلومات المحلية والإقليمية والدولية المجتمع الذي تختفي فيه الحدود الجغرافية والسياسية للدول التي تخترقها شبكات الاتصال والمعلومات، وهو الاختراق الذي يشكل تهديدًا مباشرًا وخطيرًا لأمن وقوانين الدول وللأعراف والتقاليد داخل المجتمعات المختلفة، وخاصة في الدول الأقل حظًا في التطور، والدول النامية بشكل عام.[٣]

وخطوات الانتقال إلى المجتمع المعلوماتي التي تقوم الكثير من دول العالم فعليًا بإعداد أو تعد برامجها الخاصة للانتقال إليه، من خلال ما تتخذه من خطوات عملية في هذا الاتجاه من أجل تحقيق أقصى ما تستطيع من فوائد مرجوة في تلك البرامج على الواقع العملي. في الوقت الذي نرى فيه أن تلك الدول، والدول النامية والأقل حظًا على حد سواء تنتظر من تطبيق تلك البرامج الوصول إلى الأهداف التالية:

١) رفع مستوى التكامل والحوار بين الهياكل الحكومية، والصناعية، ورجال الأعمال، والأفراد في المجتمع، بهدف تحقيق الاستخدام الأقصى لإمكانيات تقنيات المعلوماتية والاتصال الحديثة من أجل تطوير المجتمع اقتصاديًا وتحقيق فرص العمل لكل الشرائح السكانية فيه؛

٢) تحديث وتوسيع وتقوية البنية التحتية لوسائل الإعلام والاتصال التقليدية ورفع مستوى فاعلية أدائها الوظيفي.

٣) الدفاع عن مصالح المجتمع، وحقوق الأفراد أثناء استخدامهم لتكنولوجيا تخزين ونقل المعلومات المتطورة.

٤) حماية موارد المعلومات المتوفرة في الشبكات المعلوماتية؛ وتوسيع إمكانيات استخدام تكنولوجيا المعلوماتية والاتصال في كافة المجالات العلمية والتطبيقية للاقتصاد الوطني.

٥) تشجيع وتعميم استخدام تكنولوجيا المعلوماتية والاتصال، وتعميم استخدام أساليب المعلوماتية الحديثة في الأجهزة الحكومية، قبل غيرها بغية تأمين حقوق المواطنين في تبادل المعلومات والحصول عليها من تلك الأجهزة.

٦) تعميم استخدام تكنولوجيا المعلوماتية والاتصال على جميع الأنشطة الإنسانية، مثل: العمل، والمواصلات، وحماية البيئة، والصحة وغيرها من الأنشطة الإنسانية التي تهمّ المجتمع بأسره.

٧) توفير إمكانيات المنافسة الحرة والشريفة في إطار المجتمع المعلوماتي.

٨) تحسين ظروف وصول وتداول المعلومات التكنولوجية والتقنية والبيئية والاقتصادية والعلمية وغيرها من الموارد المعلوماتية عبر شبكات المعلوماتية والاتصال؛

٩) تطوير البحث العلمي، والبحوث التمهيدية في مجال تطوير تكنولوجيا وتقنيات المعلومات والاتصال؛

١٠) تنسيق الجهود الوطنية والقومية والدولية أثناء وضع سياسة وطنية للانتقال إلى المجتمع المعلوماتي بما يضمن تحقيق المصالح الوطنية العليا، ومبادئ التعاون الدولي والاعتماد المتبادل بين الدول.[4]

ومصاعب الانتقال إلى المجتمع المعلوماتي تتطلب من الجهات المسؤولة في تلك الدول إعداد نظم للاتصال كفيلة بتوفير الموارد المعلوماتية الضرورية لتطور العلوم النظرية والتطبيقية في ظروف إصلاح النظم الإعلامية والمعلوماتية القائمة والتطور الاقتصادي، وتحتّم على تلك الدول أن يكون التصدي لهذه المشكلة من المهام الرئيسة للسياسة الحكومية وواجباتها لتلبية احتياجات نمو وتطور الاقتصاد الوطني. سيما وأن العنصر الرئيسي اللازم للأبحاث العلمية والاستفادة العملية من نتائجها، يبقى مرتبطًا بالكامل بأشكال وأساليب توفير المعلومات والحقائق العلمية الحديثة والمتطورة. آخذين بعين الاعتبار أهمية مؤشرات ونوعية الموارد المعلوماتية المتاحة لكوادر البحث العلمي في أي بلد من بلدان العالم. لأن أي قصور في تأمين حاجة الباحثين العلميين من المعلومات الضرورية لمواضيع أبحاثهم العلمية سيؤدي حتمًا ومن دون أدنى شك إلى تأخير تطور البحث العلمي، وبالتالي إلى تخلف حركة التطور العلمي و الاقتصادي والثقافي والمعرفي في جميع فروع الاقتصاد الوطني.

وتبين ضرورة وضع ضوابط وخطط شاملة للانتقال إلى المجتمع المعلوماتي الذي يتطلب إقامة نظام متكامل للموارد المعلوماتية وتوزيعها، وهذا يعني إقامة شبكات اتصال إلكترونية تعتمد على الحاسبات الآلية الشخصية، تستخدم مقاييس معينة متفق عليها لإدخال واسترجاع وتبادل المعلومات بشكل مدروس وممنهج، وإعادة توزيع تلك المعلومات على المستخدمين محليًا وإقليميًا وعالميًا. ومشروع كهذا يمكن أن يبدأ في إطار شبكة المؤسسات الحكومية التي يمكن أن تتكامل مع شبكات الموارد الإعلامية وبنوك المعلومات الكبرى داخل الدولة، وداخل دول الجوار الإقليمي، والشبكات العالمية. آخذين بعين الاعتبار مصالح الأمن القومي والمصالح العليا للدولة في إطار هذا التكامل، وهو ما يسمى بالأمن الإعلامي أيضًا، والذي يمكن أن يأخذ الشكل التالي:

- الشبكات الإلكترونية المرتبطة بوزارة الإعلام والمؤسسات الإعلامية، أي المشروع الوطني لبنوك المعلومات؛

- الشبكات الإلكترونية العلمية للمكتبات ومراكز المعلومات لمؤسسات التعليم قبل الجامعي، والتعليم العالي ومراكز البحث العلمي.

والتي بدورها يمكن أن تتكامل مع الشبكات الإلكترونية الإقليمية والدولية. والإنفاق على مثل تلك الشبكات يمكن توفيره من خلال التعاون المشترك وتضافر الجهود والإسهامات المالية المحلية والإقليمية والدولية للمعنيين بتنظيم تراكم ومعالجة وتداول تلك المعلومات.

والأهم من كل ذلك أن تنظيم البنية التحتية الأساسية للموارد المعلوماتية العلمية الوطنية، وتنظيم تكاملها الشبكي مع الموارد المعلوماتية الإقليمية والدولية لا بد وأن يمر عبر قاعدة قانونية دقيقة تشمل حمايتها عن طريق تنظيم:الضوابط القانونية للملكية الفردية، وحقوق الملكية الفكرية الجماعية، التي تصبح في ظلها أية مادة إعلامية أو أي مصنف معلوماتي إلكتروني في الظروف التقنية الحديثة سهل السحب والنسخ؛ الوضع القانوني للإصدارات الإعلامية الإلكترونية ونشرها؛الضوابط القانونية لضمان عدم مخالفة مضمون المصنفات الإعلامية الإلكترونية للقوانين النافذة؛ الوضع القانوني للقائمين على تقديم وتقييم الخدمات الإعلامية عبر شبكات المعلومات الألكترونية المسموعة والمرئية؛الأوضاع القانونية والمالية لموزعي المعلومات، وخاصة المؤسسات الممولة من ميزانية الدولة وغيرها من المؤسسات؛ فاعلية الرقابة على تنفيذ مشاريع تنظيم البنية التحتية للموارد الإعلامية العلمية الوطنية، وتكاملها

الشبكي الإقليمي والدولي؛ ضوابط الوصول للمعلومات ،الإلكترونية عن نتائج الأبحاث العلمية الوطنية، وشروط الاستفادة من تلك النتائج خدمة للأوساط العلمية المحلية والإقليمية والدولية.

وتطوير البنى التحتية اللازمة للمجتمع المعلوماتي هي رهن بالسياسات الحكومية الرسمية، وأن عملية بناء المجتمع المعلوماتي هي عملية متكاملة، تحتاج لتكثيف جهود الجميع، ومختلف الاتجاهات العلمية. بعد أن طغت الثورة المعلوماتية على حياة الناس وغيرت من طبيعة حياتهم اليومية، ومست علاقة الفرد بذاته. وهي عكس الثورات التكنولوجية السابقة التي انطلقت من المادة والطاقة، فإنها جاءت بتغييرات جذرية جديدة نعيشها اليوم وتعرضت لمفاهيمنا عن الزمان، والمكان، والأفق، والمسافة، والمعرفة.[٥]

وما العولمة والتكنولوجيا والمجتمع المعلوماتي إلا نتاج واقعي لتطور المجتمع الإنساني، وتطور وسائل وتقنيات وتكنولوجيا المعلومات والإعلام والاتصال والاستشعار عن بعد، ووسائل نقل وتخزين والتعامل مع المعلومات واسترجاعها، وهو الأمر الذي سمح في نفس الوقت بإحداث نقلة نوعية وتغيير في الأدوار التي أصبحت تؤديها وسائل الإعلام التقليدية في المجتمع بعد حلول عصر العولمة الإعلامية، وانتقالها من دور تقديم الخدمات الإعلامية للمجتمع، إلى دور المشارك الفعال في الشبكة الكثيفة متعددة الأطراف التي تشبه اليوم إلى حد ما نسيج خيوط العنكبوت، يتصل من خلالها ويتفاعل مع غيره عبر اتصال كثيف مستمر وتبادل معلوماتي مباشر ملايين البشر على الكرة الأرضية، دون أية عوائق أو قيود تذكر، في مجتمع أصبح يطلق عليه تسمية «المجتمع المعلوماتي» المتشابك بواسطة شبكات الحاسبات الألية الشخصية المنتشرة في كل أرجاء العالم. والتي في ظل المجتمع المعلوماتي يجب أن تكون الأرضية التي ننطلق منها لتحقيق تطور هادف في وعي وحياة الإنسان، وتدعم مواقف جميع الشرائح الاجتماعية بكل اتجاهاتها مما يزيد من لحمتها، وإسهامها في تطوير المجتمع المعلوماتي بحد ذاته.[٦]

وحتمية الثورة الاتصالية والمعلوماتية التي تعمل على تغيير معالم العالم بسرعة هائلة، وحتمية تلك التغييرات تجعلها في وضع لا مفر منه وشاملة، وتزداد سرعتها بشكل دائم ومضطرد. وتختلف نتائجها الاقتصادية، لأنها تجلب معها فوائد ليست أقل أهمية وفاعلية، بل هي مؤثرة على القيم الإنسانية من خلال فوائد الثورات الإنسانية السابقة في مختلف دول العالم ومن بينها الدول الأقل نمواً والنامية أيضاً. حتى أصبح مصطلح «المعلوماتية» يملك

وقعًا سحريًا بالفعل، بعد أن أصبحت تكنولوجيا المعلومات والاتصال والإعلام الحديثة اليوم القوة المحركة الحقيقية والمتحكمة بالاقتصاد العالمي والتقدم التكنولوجي والعلمي في العالم بأسره، وأصبحت مصدرًا هامًا لمضاعفة المعارف والقيم الروحية الجديدة لدى الإنسان، الذي أصبح ينظر إليها بارتياب في الأونة الأخيرة، خاصة بعد توسع وانتشار مجالات استخدام المنجزات العلمية والتكنولوجية للقرن العشرين.(٧)

وتطور تكنولوجيا ووسائل الاتصال كقاعدة أساسية لتطور المجتمع منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى اليوم نتج عنه حقيقة أصبحت فيها أجهزة الحاسب الآلي الشخصية في بعض الدول كالولايات المتحدة الأمريكية تنتج وتباع أكثر من أجهزة الاستقبال التلفزيونية، وهو ما يؤكد ظاهرة انتشار أجهزة الاتصال الإلكترونية، وأجهزة الحاسب الآلي على المستوى الشعبي في الدول المتطورة.(٨)

والانتقال من الحاسب الآلي الشخصي إلى شبكات الاتصال المفتوحة الذي حدث خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، أحدث تغييرات جوهرية في تكنولوجيا الحاسبات الآلية، التي بدلت النظرة السائدة من استخدامها. بحيث أصبحت نظم الحاسب الآلي حتى عام ١٩٩٤ مفتوحة على بعضها، وأصبحت نظم إدارة المعلومات، ونظم معالجة النصوص، ونظم إدارة وتمرير المعلومات، وحتى تقنيات نقل الصور المتحركة، تستخدم كوسيلة عادية داخل آليات العمل في المؤسسات الحكومية والشركات والمؤسسات العامة والخاصة، وكوسيلة من وسائل نظم الإدارة والتنسيق والسيطرة والتوجيه والمتابعة فيها. وما أن حل عام ١٩٩٥، حتى تبدل الوضع من جديد وأصبحت نظم الحاسب الآلي المنفتحة تتغير بسرعة، وشملت مختلف دول العالم المتقدمة والنامية، ولكن بوتائر وبأشكال ومستويات مختلفة. وأصبح الاتجاه العام للتطور بذلك يتجه نحو الدمج والتوحيد، وخاصة بعد أن تم الاعتراف دوليًا بشبكة المعلومات الدولية «الانترنيت».(٩)

والتقنيات الرقمية التي أصبحت البديل للتقنيات التقليدية، وفرضت حقائق منها: أن الصحف أخذت بتجميع وإخراج صفحاتها على الحاسبات الإلكترونية الآلية، وأصبحت النسخة الإلكترونية الجاهزة تنقل إلى أي مكان من العالم بسرعة هائلة، عبر شبكة الانترنيت العالمية ليتم طبعها في أماكن عدة متفرقة من العالم في آن معًا؛ وأصبحت برامج الإذاعتين المسموعة والمرئية تنقل عبر ترددات إذاعية رقمية تزيد من إمكانيات انتشارها ووصولها للمستهدفين من عملية

الاتصال بصفاء ووضوح تام. وهي البرامج نفسها التي يمكن سماعها ومشاهدتها عبر أجهزة الحاسب الآلي الشخصي، الموصولة بشبكة المعلومات الدولية «الانترنيت».

مما جعل من تلك العملية سهلة جداً وميّسرة، تؤمن تواصل كل وسائل الإعلام الجماهيرية التقليدية مع بعضها البعض وفي نفس الوقت مع الساحة الإعلامية الواسعة جداً، بما يوحي بتوحيد خدمات وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية التقليدية وتكاملها، واتصالها واندماجها مع بعضها البعض، ليس عبر شاشات الحاسب الآلي الشخصي وحسب، بل وعبر شاشة التلفزيون أيضاً.

وكل هذا تحقّق في ظل المجتمع المعلوماتي الذي من خصائصه أنه: مجتمع من شكل جديد، تشكّل في الدول المتقدمة نتيجة للعولمة والثورات العلمية والمعلوماتية والتقنية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، التي نتجت عن التطور الهائل لتكنولوجيا وتقنيات المعلوماتية ووسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية. مجتمع المعرفة، الذي يتحقق فيه لكل إنسان وفي أية دولة من العالم الرفاهية والتقدم والنجاح عن طريق الوصول الحر للمعلومات التي يحتاجها دون أية حواجز أو معيقات تذكر. وكل ما يحتاجه الإنسان فيه هو إتقان مهارات استخدام وسائط ووسائل الاتصال بشبكات المعلومات الوطنية والإقليمية والدولية والتعامل مع المعلومات التي تتيحها له تلك الشبكات. مجتمع العولمة الإعلامية، الذي لا يوجد فيه ما يعيق تبادل المعلومات، من وقت ومساحة، وحدود سياسية؛ وهو المجتمع الذي تتحول فيه المعلومات تدريجيًا إلى وسيلة من وسائل الحوار والتكامل المتبادل للثقافات المختلفة، ولا يعيق من جانب آخر خلق الإمكانيات الجديدة للتطور الذاتي لكل مجتمع.[10]

وأصبح يوفر المعلومات الكاملة ويضعها في متناول الجميع، للاعتماد عليها عند إجراء الدراسات التحليلية والعلمية التي لا بد وأن تساعد على اتخاذ قرارات صحيحة وموزونة عند وضع السياسات التنموية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، ولتوجيه النشاطات الإنتاجية نحو رفعة وتقدم ورفاهية الأمم والشعوب المختلفة. ومن هذه النظرة التفاؤلية نرى أن المجتمع المعلوماتي قد يحمل في طياته إمكانيات كبيرة تتيح فرصة ترشيد بناء الدولة القومية، وتطوير المجتمع القومي، وتتيح الظروف المثلى لاستخدام الموارد والمقدرات المحلية، وتوظيفها عمليًا في خدمة كل ما يساعد على رفع فاعلية ووتائر الإنتاج. وهذا على ما نعتقد لا يمكن أن يتم دون تطوير البنى التحتية للخدمات العامة، وتطوير التعليم الوظيفي بما يتلاءم واحتياجات المجتمع المعلوماتي الآخذ بالانتشار، ومن أجل

الوصول بالاقتصاد إلى مرحلة الاستثمار الأمثل للموارد الطبيعية، وحماية البيئة والمحافظة عليها سليمة معافاة للأجيال القادمة. والانتقال عبر مراحل التطور المتعاقبة بشكل سليم يضمن حماية الأمن القومي والمصالح الوطنية العليا.

وموضوع شبكة الإنترنيت والمجال الإعلامي للدول النامية يقف وجهًا لوجه أمام تحديات المجتمع المعلوماتي الآخذ بالتطور والتوسع والثبات في دول العالم المتقدم. والتأخر عنه في الدول النامية يزيد من هوة التخلف عن الركب الحضاري الإنساني سريع التطور، إن لم تتخذ حكومات تلك الدول إجراءات عاجلة تؤدي إلى تحقيق نقلة نوعية في البنى التحتية لوسائل الإعلام والاتصال التقليدية فيها. عن طريق إقامة البنية التحتية الأساسية الحديثة لتكنولوجيا المعلومات والاتصال، وإعداد الأجيال الناشئة وتمكينها من استخدام تقنيات وتكنولوجيا الاتصال والمعلومات الحديثة التي تكفل دخولها المتكافئ إلى المجتمع المعلوماتي الدولي الذي تفرضه العولمة وتجعله حتميًا لا مفر منه.

ومشاكل تشكّل المجتمع المعلوماتي في الدول النامية أصبحت تهدد أمن وسلامة المجتمع والبيئة في الدول النامية والأقل تطورًا على السواء، وأصبحت تهدد بانتشار البطالة وتقليص فرص العمل التقليدية المتوفرة عالميًا. وهو وضع أشبه ما يكون بالوضع الذي رافق الثورة الصناعية في الدول الأوروبية المتقدمة.[11] وللخروج من المأزق لا بد للدول النامية من تحقيق شروط بناء المجتمع المعلوماتي التي تتلخص في تشكيل ساحة معلوماتية عالمية موحدة. وتعميق عمليات التكامل الإعلامي والاقتصادي المحلي والإقليمي والعالمي.بإنشاء القاعدة المادية المعتمدة على منجزات التكنولوجيا الحديثة، ومنها تكنولوجيا المعلومات، وشبكات الحاسب الآلي، وشبكات الاتصال المسموعة والمرئية عبر الأقمار الصناعية، ووضعها في خدمة الاقتصاد الوطني، الذي لا بد وأن يعتمد على استخدام تكنولوجيا المعلومات وإمكانياتها الواعدة.إنشاء سوق المعلومات واعتباره أحد عوامل الإنتاج مثل الموارد الطبيعية، وقوة العمل، ورأس المال، لأن الموارد المعلوماتية هي من موارد التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، والعمل على تلبية الحاجات الاستهلاكية للمجتمع من المنتجات والخدمات الإعلامية؛ تطوير البينة التحتية للاتصالات المسموعة والمرئية، والمواصلات، وتنظيمها؛ رفع مستوى التعليم بمستوياته وتخصصاته المختلفة، وتطوير العلوم والتكنولوجيا والثقافة من خلال توسيع إمكانيات نظم تبادل المعلومات على المستوى القومي

والإقليمي والعالمي، ورفع مستوى الكفاءة المهنية وتشجيع المواهب الإبداعية: توفير سبل حماية الأمن الإعلامي للفرد، والمجتمع، والدولة وضع السبل الكفيلة باحترام وحماية حقوق الأفراد والمؤسسات العامة والخاصة في حرية الوصول والحصول على المعلومات وتوزيعها كشرط من شروط التطور العادل.(١٢)

ومشكلة الإدارة والتحكم بسيل المعلومات المتدفق إلى داخل المجتمع المعلوماتي، الذي من المفترض أن يكون مفتوحًا وحرًا ولا يتعرض لأية حواجز أو عوائق هي صلب المشكلة، لأن أسلوب التحكم من الأعلى إلى الأسفل لا يصلح للمجتمع المعلوماتي، ولأنه من المستحيل فيه تعميم المعلومات من خلال مركز واحد، لأن شبكات المعلومات الإلكترونية هي شبكات منفتحة ومتعددة الأطراف. هي مشكلة قائمة تشغل الجميع دون استثناء.

ومن هنا فآفاق المجتمع المعلوماتي أمام وسائل الإعلام والاتصال العربية لا بد وأن تسهم وبشكل فعال في عملية التفاعل المشترك بين وسائل الإعلام والاتصال التقليدية العربية كقناة لتوصيل المعلومات، والساحة الإعلامية التي تشكل السوق الاستهلاكية الكبيرة للموارد الإعلامية التي تتيحها تلك الوسائل عبر شبكات الحاسب الآلي الآخذة في الانتشار يومًا بعد يوم.

وفي ظروف الدول العربية التي تملك ساحة إعلامية ضخمة تمتد من الخليج إلى المحيط، لا بد من تطوير وتحسين قنوات اتصالها عبر شبكة الانترنيت العالمية، وتطوير البدائل اللغوية لمواردها الإعلامية لجعلها في متناول أكبر ساحة ممكنة من الساحة الإعلامية العالمية وبلغاتها القومية، أخذًا وعطاءً، ولتوضيح وجهة النظر العربية من القضايا الراهنة للعالم أجمع، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: مشكلة الضرائب التي تفرضها الدول المتقدمة (المستهلكة للنفط) على النفط ومنتجاته وآثارها السلبية على الدول العربية المنتجة للنفط.(١٣)

والحفاظ في نفس الوقت على أمن وسلامة الساحة الإعلامية العربية وتطويرها بما يكفل الحوار الثقافي متعدد الأطراف، ويضمن انتقال المعلومات العلمية والتقنية المتطورة من العالم المتقدم إلى المستخدم العربي ليساهم بدوره في عملية تطوير المجتمع العربي اقتصاديًا وعلميًا وثقافيًا واجتماعيًا. ويضمن للعرب وجودًا أكثر فاعلية على الساحة الإعلامية الدولية، وليكون له تأثير أكبر على الرأي العالم العالمي الذي هو اليوم أسيرًا وحكرًا للإعلام التي تسيطر عليه وتتحكم به بعض الجهات المعروفة بعدائها التقليدي للأمة العربية، وهو الإعلام الذي يشن حربًا إعلامية مستمرة ولا هوادة فيها ضد

الأمتين العربية والإسلامية، ويخلط بشكل متعمّد بين الإرهاب وحق الشعوب الخاضعة للاحتلال العنف في العالم والتي بمعظمها اقتصادية بحتة.

وأخيراً فإنَّ هناك دوراً حقيقياً ومهم ينبغي على وسائل الإعلام العربية أن تقوم به مجتمعة على المستوى الاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والعلمي القومي استمراراً لدورها الرائد والطليعي في خدمة القضايا القومية والإسلامية والدفاع عن القيم الديمقراطية والحريات العامة والحقوق العربية. ومنها أن تخوض وسائل الإعلام والاتصال العربية التقليدية والحديثة على السواء، المعركة الإعلامية الدولية عبر وسائل الاتصال المتاحة كلها بهدف توضيح الحقائق الأساسية الناتجة عن أزمات النفط وأسعاره التي تسببها الاحتكارات والدول المتقدمة المستهلكة للنفط والتي تخلق مشاكل كثيرة للدول المنتجة للنفط وخاصة دول الخليج العربية التي يعتمد اقتصادها وخططها التنموية أساساً على الموارد النفطية.

وتوضيح الحقائق عن الصراعات الحدودية مع دول الجوار الإقليمي التي خلفها الاستعمار الأوروبي وتغذيها وتؤججها بعض القوى الخارجية التي لها مصلحة في إبقاء التوتر وعدم الاستقرار في المنطقة العربية، والصراع التاريخي والظلم الذي لحق بالشعب الفلسطيني، وفضح ممارسات العدوان والاحتلال الإسرائيلي المستمر والمتعاظم ضد الشعب الفلسطيني والشعوب العربية والإسلامية بشكل عام، جنباً إلى جنب مع خوض المعركة للمطالبة بالتطبيق الكامل لقرارات الجمعية العمومية للأمم المتحدة، ومجلس الأمن الدولي، ومناهضة التطبيع الاقتصادي والمهني والسياسي مع إسرائيل قبل اعترافها وإعادتها للحقوق العربية المغتصبة وفقاً لقرارات الشرعية الدولية. ومن أجل هذا نكرر أنه لا بد من إعداد الكوادر غير التقليدية المتخصصة والمدربة بشكل جيد للقيام بهذه المهمة على الصعيد الدولي، وتمكينها من التأثير على الرأي العام ليس المحلي فقط، بل والرأي العام العالمي في كل أرجاء العالم بما فيه التأثير الإيجابي على الرأي العام الإسرائيلي والرأي العام المؤيد لإسرائيل في العالم. من خلال توضيح أهداف ومرامي الخيار الاستراتيجي للعرب الذين اختاروا فيه هدف السلام العادل والحل السلمي للصراع المحتدم منذ أكثر من نصف قرن مضى[14].

وضرورة نشر الوعي في الأوساط الإعلامية العربية، بمتطلبات النهضة العلمية والتقنية لوسائل الإعلام والاتصال الحديثة بدرجة أكبر تتفق ومتطلبات الثورة الإعلامية والعولمة، ولتشجيع المؤسسات

الصحفية على تنويع أنشطتها، وقيام المؤسسات الصغيرة بأنشطة تعاونية مشتركة فيما بينها، وحثّها على الاندماج والتركيز في مؤسسات أو اتحادات إعلامية قوية، ولتكوين هياكل أكبر عندما يكون ذلك مناسبًا، لأنّ الاندماج والتركيز حتميًا لبقائها واستمرارها وازدهارها في عصر العولمة والمجتمع المعلوماتي. ولا بد من قيام الأجهزة والاتحادات والمؤسسات الإعلامية على مستوى الأجهزة المتخصصة في مجلس التعاون لدول الخليج العربية، واتحاد المغرب العربي، والجامعة العربية، وغيرها من الأجهزة والمؤسسات الإعلامية والبحث العلمي العربية بوظائف أكثر حيوية وأوسع نطاقًا في مساندة التركيز والدمج بين تلك المؤسسات، بدلاً من مساندة جميع تلك المؤسسات وخاصة الصغيرة منها.

وفي الوقت نفسه، فإن النهوض بوسائل الإعلام والاتصال العربية التقليدية جنبًا إلى جنب مع أستيعاب تقنيات الاتصال الجماهيري الحديثة، يتطلب أيضًا ابتكار صيغة عامة للمشاركة بين المؤسسات الإعلامية والجماعات المثقفة والعلماء والباحثين العرب داخل الوطن العربي وخارجه، من أجل استنباط أطر جديدة ومتنوعة للتعاون. ولا بد هنا من التركيز على مسائل التمويل وتنظيم الأنشطة المكلفة التي تتطلب درجة عالية من المخاطرة، مثل :التوسع في فتح المكاتب الخارجية، والنشر الصحفي والإعلامي العربي عبر تقنيات الاتصال الجماهيري الحديثة ليشمل أكبر ساحة إعلامية في العالم، وتغطية الأحداث المهمة في المناطق البعيدة والقيام بالدراسات والبحوث العلمية وعمليات الاستيراد والتصدير ذات الصلة بالنشاط الصحفي والإعلامي، وبحوث التسويق والتوزيع داخل الوطن العربي و خارجه وغيره من النشاطات المرتبطةبالتحقق من الانتشار والتوزيع.

وفي النهاية لا بد من تعزيز التعاون بين وسائل الإعلام والاتصال العربية، والمؤسسات الإعلامية مع دول الجوار للدول العربية، ومن بينها دول آسيا المركزية الذي تتيحه وسائل المعلوماتية والاتصال المتطورة من خلال دعم كل صور التبادل العلمي والفكري والثقافي معها، وهي مهمة تقع في رأيي على عاتق أصحاب القرار السياسي، والمنظمات الإعلامية العربية والدول المعنية للاضطلاع بالمهام المطلوبة في المجال الإعلامي والفكري والعلمي، والعمل على تعزيز قدرة وسائل الإعلام والاتصال على إرساء أسس السلام العادل وتعزيز الأمن والاستقرار داخل الأقطار العربية وفي العالم الإسلامي، وفي العالم أجمع، دون إغفال أهمية التعاون الإيجابي مع الاتحادات والمؤسسات الإعلامية العالمية المعنية بتقدم الإعلام وحرية التعبير والثقافة، وهي مسألة نعتقد أن العرب قد

تأخروا فيها كثيرًا حسب رأي الصحفي العربي المعروف ابراهيم نافع[15].

وأرى أنه لا بد من وضع برنامج منطقي وواقعي على المستوى الإقليمي العربي ودول آسيا المركزية لتحقيق التعاون والتنسيق في العمل، بالشكل الذي يتعزز فيه مشاركة الصحفيين كأفراد، ومن خلال نقاباتهم المهنية ومؤسساتهم الإعلامية، ومن خلال المنابر الإعلامية والمهنية العالمية، ومشاركتهم الفاعلة في صناعة الخبر عن أهم الأحداث العالمية الجارية هنا وهناك، وعن الأحداث العربية للساحة الإعلامية العربية والعالمية وبثّها عن طريق وسائل الاتصال الحديثة. وقبل ذلك بطبيعة الحال، فإنه من الضروري تنمية علاقة المشاركة والتعاون البنّاء بين الأوساط الصحفية والدولة ومؤسساتها السياسية والدستورية في كل الأقطار العربية ودول آسيا المركزية، على أساس من العمل المشترك الذي يلبي المصالح الوطنية، وفي الوقت نفسه الاضطلاع بالمهام المطلوبة على المستوى الإقليمي والعالمي. وهذا يتطلب الإسراع في وضع وتطبيق برنامج إعلامي يضمن فاعلية أكبر لوسائل الإعلام العربية ولآسيا مركزية عبر شبكات الاتصال المتطورة، ويضمن لها دورًا أكثر فاعلية يساعدها في أداء أدوارها المتنوعة في مجالات التوعية العلمية والاقتصادية والتقنية والمعرفية والتنويرية والتثقيفية والتربوية وفي التصدي لأعباء التنمية الشاملة في المجتمع. كما أنه سوف يساعد أيضًا على الارتقاء بوسائل الإعلام والآسيا مركزية إلى مصاف كبريات وسائل الإعلام العالمية، وسوف يساعد بالضرورة على تمكين الإعلام والاتصال الجماهيرية العربية والآسيا مركزية من الأخذ بدورها الريادي والطليعي في كل القضايا الوطنية، وفي الانتقال إلى المجتمع المعلوماتي المنفتح باتجاهين أخذًا وعطاء، وهو المجتمع الذي يعتبر وليدًا للعولمة وتداعياتها الإعلامية، بشكل أكثر إيجابية وفاعلية وتأثير.

الهوامش

٣ - انظر: سيونتيورينكو و ف: المجتمع المعلوماتي والمعلومات العلمية http://intra.rfdr.ru/pub/vestnik/V3-99/1 1.htm (باللغة الروسية).

٤- انظر: المصدر السابق، و د. محمد نعمان جلال: العولمة بين الخصائص القومية والمقتضيات الدولي. القاهرة: مجلة السياسة الدولية، عدد ١٤٥، يوليو ٢٠٠١، ص٤٢ - ٤٨. د. محمد البخاري: العلاقات العامة كهدف من أهداف التبادل الدولي. مقرر لطلاب الماجستير. طشقند: جامعة طشقند الحكومية للدراسات الشرقية. ٢٠٠٠ ص

١٨-٦٦. (باللغة الروسية). د. محمد البخاري: الحرب الإعلامية والأمن الإعلامي الوطني. أبو ظبي: صحيفة الاتحاد، الثلاثاء ٢٣ يناير ٢٠٠١. صفحة ٣٣. د. محمد البخاري: الأمن الإعلامي في ظل العولمة. أبو ظبي: صحيفة الاتحاد، الاثنين ٢٢ يناير. ص٣٤. د. محمد البخاري: العولمة والأمن الإعلامي الدولي. مجلة «معلومات دولية» دمشق: العدد ٦٥/ صيف ٢٠٠٠. ص١٢٩ - ١٤٤.

5 - The Information Sociaty and the Developing World: A South Africa Perspective (Draft 5, Version 5.I, April 1996).

٦- انظر برشوفا ت.ف: آفاق قضايا الانتقال إلى المجتمع المعلوماتي في القرن الحادي والعشرين. http://intra.rfdr.ru/pub/vestnik/v3-99/1 5.htm (باللغة الروسية).

٧ - انظر: طريق روسيا إلى المجتمع المعلوماتي (الأسس، المؤشرات، المشاكل، والخصائص) غ.ل. صامولیان. د.س. تشيريشكين، و.ن. فيرشينسكايا، وآخرون. موسكو: معهد نظم التحليل في أكاديمية العلوم الروسية، ص ٦٤. ١٩٩٧ (باللغة الروسية).

8 - Information Socity: Challenges for Politics, Economy and Society. - http:// www. bmwinfo 2000. dc/ gip/ fakten/ zvci e/index html.

٩ - انظر: كليمينكو س. أورازميتوف ف: وسط حياة المجتمع المعلوماتي // إرتسفتي: بروتفينو، إم إف تي، إي إف وي، ١٩٩٥. (باللغة الروسية).

١٠ - انظر برشوفا ت.ف: آفاق قضايا الانتقال إلى المجتمع المعلوماتي في القرن الحادي والعشرين. http://intra.rfdr.ru/pub/vestnik/v3-99/1 5.htm (باللغة الروسية). كليمينكو س. أورازميتوف ف: وسط حياة المجتمع المعلوماتي// إرتسفتي: بروتفيلو، إم إف تي، إي إف وي، ١٩٩٥. (باللغة الروسية). زاسورسكي يا.ن: المجتمع الإعلامي ووسائل الإعلام الجماهيرية http://intra.rfdr.ru/pub/vestnik/V3-99/2 l.htm (باللغة الروسية).

Building the European Information Society for us all: Final policy report of the high-Level expert group, April 1997/ European Commission. Directorate- General for employment, industrial relations and social affairs. Unit V/B/4. (Brussels, manuscript completed in April 1997).

11 - The Information Sociaty and the Developing World: A South Africa Perspective (Draft 5, Version 5.I, April 1996).

١٢ - انظر طريق روسيا إلى المجتمع المعلوماتي (الأسس، المؤشرات، المشاكل، والخصائص). تأليف: غ.ل. ساموليان، د.س. تشيريشكين، و.ن. فيرشيسكايا، وأخرون. موسكو: معهد نظم التحليل في أكاديمية العلوم الروسية. ١٩٩٧. ص٦٤ (باللغة الروسية).

١٣ - انظر: خالد يوسف السلمي: العلاقات التجارية بين دول مجلس التعاون الخليجي ودول الجماعة الأوروبية الرياض: في بحوث دبلوماسية. معهد الدراسات الدبلوماسية، ١٩٩٩. ص١٠٢ - ١٨٠.

١٤ -للمزيد انظر: د. صابر فلحوط، د. محمد البخاري: العولمة والتبادل الإعلامي الدولي. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٩.

١٥ - انظر: إبراهيم نافع: مستقبل الصحافة في مصر. القاهرة: الأهرام، ٢٩ يونيو/ حزيران ٢٠٠١، العدد ٤١٨٤٣.

١٣٤

خمس محطّات في «ألف ليلة وليلة»

د. خليل الموسى (*)

«ألف ليلة وليلة» كتاب ثريّ بكنوزه، متجدّد بفاعليته، ولا تقتصر تأثيراته على الأدب العربي الحديث، وإنما هو من الكتب التي عرفت رواجًا وانتشارًا وفاعلية في الغرب، ولقصص هذا الكتاب بصمات لا مثيل لها في المسرح والرواية والشعر والفنون الأخرى، ويستطيع القارئ أن يتوقّف عند محطّات كثيرة في هذا الكتاب، ولكنّ المجال لا يسمح هنا بالوقوف على أكثر من خمس منها:

(*) د. خليل الموسى: باحث من سورية. أستاذ في قسم اللغة العربية- جامعة دمشق.

١ - العنوان

ثمّة عنوانان للكتاب : عنوان رئيس كبير ، وهو «ألف ليلة وليلة»، وقد كُتب بخطٍّ بارز، وعنوان توضيحي فرعي كتب بخطّ عادي، وهو «ذات الحوادث العجيبة. والقصص المطربة الغريبة. لياليها غرام في غرام، حبّ وعشق وهيام، حكايات ونوادر فكاهية وطرائف أدبية من أبدع ما كان من عجائب الزمان».

إنّ العنوان الرئيس «ألف ليلة وليلة» ذو بنية زمنية خالصة، وهو عنوان دال على زمن رواية الأحداث، لكنّ زمن الأحداث يفوق ذلك زمنيًا بكثير، فهو زمن انتشاري، يذهب إلى الماضي والحاضر والمستقبل. لكنّ زمن الرواية اقتصر على هذا العدد من الليالي، ابتدأ بالليلة الأولى، وانتهى عند الليلة الأولى بعد الألف، واقتصر على الليل دون النهار ، لأن المسامرات تكون ليلية، وكأن هذا العنوان يشير إلى أن الملك شهريار كان منشغلاً بأمر المملكة نهارًا، وهو يعود إلى نفسه ليلاً، ليتلمّس أوجاعه التي سبّبتها الزوج الخائنة.

لعلّ القارئ يتساءل: لماذا توقفت هذه الليالي عند الليلة الأولى بعد الألف؟ ولماذا لم تتجاوزها إلى ما بعدها؟ فهل انتهى مخزون شهرزاد من الحكايات أو أنّها وصلت إلى قناعة تامة بأنّ شهريار قد أصبح مختلفًا عما كان عليه، وقد شُفي من أوجاعه الأولى ، وصار إنسانًا جديدًا ذا قناعات مختلفة؟ ويحقّ للقارئ أن يتساءل أيضًا: لماذا لم تتنه هذه الحكايات قبل هذا العدد من الليالي؟ فهل كانت شهرزاد خائفة على حياتها أو أنّ الملك شهريارًا كان على حالة مختلفة؟

إن شفاء شهريار متصل بمرضه النفسي.. أما جسده فهو سليم معافى، ففي ختام الحكايات «الليلة الواحدة بعد الألف» نعلم إنّ شهرزاد قد أنجبت في هذه المدة ثلاثة ذكور أحدهما يمشي والثاني يحبو والثالث رضيع، وهذا يشير من طرف خفي إلى فحولة الملك شهريار، فقد حملت شهرزاد منه ثلاث مرات، وكانت الفترة بين الحمل والحمل قصيرة جدًا، فإذا كانت مدة الحمل للمرأة تسعة شهور ، فهذا يعني أنها أمضت في الحمل الواحد حوالي ٢٧٠ يومًا، وأمضت حوالي ٨١٠ أيام في أحمالها الثلاثة، أما بقية الأيّام فهي قليلة لراحة المرأة بعد الولادة.

ويحقّ للقارئ أن يتساءل أيضًا : لماذا اكتفت شهرزاد بثلاثة أولاد .. أو لماذا لم

تتوقّف عن السرد بعد الإنجاب الأول أو الثاني؟ ثمّ لماذا كان الأولاد الثلاثة ذكوراً؟ وماذا كانت النتيجة لو كان الولد الأول أو الثاني أو الثالث أنثى؟ فهل كان شهريار يعفو عن شهرزاد، وبخاصة أنّه كان حاقداً على جنس النساء؟ ثمّ علينا أن نتساءل أيضاً: لماذا اقترن الإنجاب الذكوري بالإنجاب الحكائي؟ وهل كان هذا مقابلاً ذاك أو أن الأنثى شهرزاد كانت واثقة سلفاً من انتصارها، وثمة قرائن تشير على ذلك، وأهمها إصرارها على الزواج من شهريار من جهة، ومحاولتها الخفية في أن تسرد له الحكايات متقطّعة مسلسلة من جهة أخرى، إضافة إلى أنها أثبتت له أنّها أنثى حرّة نقية عفيفة مخلصة؟

إن سمة التأجيل والمماطلة واضحة على العنوان الرئيس، وهو تأجيل إنجابي، ففي حين حانت العذراء التي تتزوج من شهريار تلاقي حتفها في صباح اليوم التالي عاشت شهرزاد ألفاً من الليالي وليلة هي تقصّ على شهرزاد حكاياتها، وتقوم بوظيفتها الزوجية، ثمّ عاشت بعد ذلك زوجة لهذا الملك، وإذا بحثنا عن الأسباب التي أدت إلى هذه المفارقة فإننا نجدها في شخصية شهرزاد المختلفة عن شخصيات العذارى الأخريات، فقد كانت شهرزاد واثقة من انتصارها على عنصر الشر في شخصية شهريار، وهي واثقة أيضاً من قدرة الأنثى على أن تجعل من الرجل، مهما تكن منزلته، رفيقاً وزوجاً مسالماً أليفاً، ثمه أن شهرزاد أنثى مثقفة «قد قرأت الكتب والتواريخ وسير الملوك المتقدمين وأخبار الأمم الماضيين، وقيل إنّها جمعت ألف كتاب من كتب التواريخ المتعلقة بالأمم السالفة والملك الخالدة والشعراء» (ألف ليلة وليلة، دار الهدى الوطنية، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ١/٩)، ومن هنا يفسّر القارئ إصرار شهرزاد على الزواج من شهريار مع علمها بما جرى لبنات المسلمين، فقالت لوالدها الوزير: «بالله يا أبتِ زوّجني هذا الملك فإمّا أن أعيش وإمّا أن أكون فداء لبنات المسلمين وسبباً لخلاصهن من بين يديه، فقال لها: بالله عليك لا تخاطري بنفسك أبداً، فقالت له: لا بدّ من ذلك» (ألف ليلة وليلة ١/٩).

إنّ مكمن السّر في شخصية شهرزاد نفسها، فهي امرأة مختلفة، ولذلك استطاعت أن تستمرّ في الحكي بهذه المدة الطويلة (ألف ليلة وليلة)، واستطاعت أن تؤدي وظيفتها بنجاح على مستويين: مستوى السرد ومستوى الزوجية، هي صورة للمرأة المثال، وهي شبيهة

بـ «غالاتيا» بيغماليون، المرأة التي كان يبحث عنها في أعماقه شهريار بعد أن تيقّن بأنّ جنس النساء لا يعرف الطهارة والوفاء، وإذا بحثنا عن المكونات التي جعلت من شخصية شهرزاد امرأة متفوّقة وجدناها في صفات كثيرة تتصف بها هذه المرأة، تتفرّد ببعضها عن بنات جنسها، وتشترك معهن في بعضها الآخر، ومن أهمّها أنّها امرأة ولود أنجبت ثلاثة ذكور في وقت قصير نسبيًّا (ألف ليلة وليلة)، وأنها امرأة كريمة أنجبت الذكور ولم تنجب الإناث، وهاتان الصفتان تثبتان تفوّقها في مجال الأنوثة، فهي أنثى قادرة على أن تقوم بهذه الوظيفة على خير وجه، ثم هي امرأة تقيّة نقية عفيفة لم تفعل ما فعلته زوج شهريار الأولى مع العبد، وهذا ما يقرّبها من المرأة المثال التي عزّ وجودها في ذهن شهريار على الأقل. أما الصفات الأخرى فهي صفات تتفرّد بها شهرزاد، ومنها أنها امرأة مثقفة ساردة ذات مخيلة إبداعية، وهي قادرة على الإغواء بالسرد مثلما هي قادرة على الإغواء بالجسد، ثمّ هي امرأة ذات علم، وتتميّز بالنبوغ الذهني وقد حفظت الكتب والقصائد وأقوال الحكماء، وهي على دراية بخفاياالأمور، ذكيّة، وقد أهلتها ثقافتها لتحمّل التبعات التي تصدّت لها، وتشترك شهرزاد مع بنات جنسها في صفة الكيد، والمهارة في اصطناع الحيل، ولكنّ كيدها مختلف، فقد استخدمت شهرزاد الحيلة الفنية من خلال السرد للبقاء وتطويع الآخر، وقد نجحت في الوظيفتين معًا، وهذا يفضي إلى أن مهنة العذارى قد اقتصرت على العضو الأنثوي، في حين أنّ شهرزاد كانت أنثى وكانت ساردة حكيمة عالمة بالتشويق ومراقبة التحقّق عند الآخر، لتتوقف حين ينبغي عليها أن تتوقف، وهكذا استطاعت أن تصل إلى هدفها الذي حدّده العنوان «ألف ليلة وليلة»، وهو المدة الكافية لإثبات أنوثتها وإخلاصها وشفاء شهريار من أوجاعه والخروج من دائرة الخوف إلى دائرة الحياة.

أما العنوان التوضيحي الفرعي فقد جاء طويلاً بالقياس إلى العنوان الأصلي، وهو يحمل في ذاته مضمون الكتاب «حوادث عجيبة» «قصص مطربة غريبة» «ليالي الغرام» «حكايات ونوادر فكاهية» «طرائف أدبية» «عجائب الزمان».. عنوان توضيحي لما يتضمّنه الكتاب، وهو مجموعة من الحكايات القريبة من مفهوم «الرومانس» الذي انبثقت منه الرواية في الغرب. أما لغة هذا العنوان الفرعي فهي مسجوعة سجعًا

لطيفًا، وهذا يُشير إلى زمن كتابة الليالي، وهو العصر الذي انتشر فيه السجع من نهايات العصر العباسي إلى ما قبل العصر الحديث، وكان السجع لطيفًا لأنّ الكتاب من الأدب الشعبي، وهو خطاب موجّه إلى عامة الناس.

٢ – المؤلّف: قد يكون لهذه الحكايات أصول في الهندية أو الفارسية أو التركية أو سواها من اللغات، ولكنّها أصول مختلفة، ولا شكّ في أن المخيّلة العربية قد أدّت أدوارًا كبيرة وفعالة في حكايات هذا الكتاب ونجاحه الفني الكبير، وإن انفتاح الثقافات بعضها على بعض يؤدي إلى حركة ثقافية نشطة، وقد يكون لبعض حكايات هذا الكتاب الضخم أصول هندية أو فارسية، وقد تكون هناك بعض المؤثرات والمكونات الإغريقية التي تسلّلت إلى هذا الكتاب من هنا ومن هناك، ولكنّ الذي لاشك فيه أنّ هناك حكايات عربية خالصة نسجتها مخيلات الرواة المتعاقبين، وأنّ لهؤلاء الرواة بصمات واضحة في تأصيل الحكايات، ونقلها من مناخات مختلفة إلى مناخ عربي خالص، وإنّ التشابهات التي يجدها القارئ بين هذا الحدث أو الكائن أو ذاك، كالسيكلوب والمارد ذي العين الواحدة، وشخصية السندباد وبطل الأوذيسة أوليس، تعود في حقيقة الأمر إلى المخيّلة البشرية الواحدة، والإنسان رهين الحبّ والموت والأحلام.

إنّ «ألف ليلة وليلة» عمل جماعي بدأ صغيرًا، ثم تدرّج في النمو والاتساع إلى ما صار عليه في صورته الأخيرة، ولو استمر عمل الرواة و«الحكواتية» لتضخّم العمل واتسع أكثر مما هو عليه، ولذلك نرجح أنه صُنع على مدى قرون وفي أماكن مختلفة وأسهم في تشكيله خيال رواة مختلفين، ونسوق على هذا الترجيح دليلين: الأول أنّ الليالي تقوم على عنصر التشويق، فقد كانت شهرزاد تتوقّف عند نقطة حاسمة في الحكاية عبر لازمة أو عبارة تحتاج إلى أن يلتفت إليها الدارسون، وهي «وهنا أدرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح»، وقد تكررت هذه العبارة في نهاية كلّ ليلة إلاّ الليلة الأخيرة وقد كان حجم القصّ متساويًا إلى حد ما بين الليالي (ما بين صفحتين إلى ثلاث صفحات)، فهل كانت شهرزاد بخيلة بالقصّ إلى هذا الحدّ أو أنّ قليلاً من الفنّ يؤثر في النفس البشرية مثل هذا التأثير الذي خلصنا إليه من خلال التبدلات التي طرأت على شخصية شهريار ؟

وعلينا أن نشير أخيرًا إلى أن ما فعلته شهرزاد بشهريار ، وهو الوقوف عند نقطة حاسمة في الحكاية، كان يفعله بعض الرواة في المقاهي، فقد كان من المعتاد أن يترك الراوي البطل أو البطلة في مأزق، ويفرّ هاربًا من المستمعين كي يدفعهم إلى ارتياد المقهى في الليلة التالية، ليستمعوا إلى ما تبقى من الحكاية، وهذا ما درجت عليه المجلات التي كانت تنشر الروايات مسلسلة في أعدادها، لتدفع القراء إلى متابعة أحداث الرواية، بدءًا من نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين (الجنان - الهلال - مصباح الشرق)، وليس بعيدًا عن ذلك ما نشاهده من مسلسلات تلفزيونية على المحطات المختلفة.

أما الدليل الثاني على تعدّد الرواة فهو المستوى الفنيّ لأبيات الشعر التي تضمّنها هذا الكتاب، فبعضها فصيح متماسك، وبعضها ركيك متهالك، وهذا يعود إلى ثقافة الراوي ومزاجه من جهة ، واختلاف سوية رواد هذا المقهى عن ذاك من جهة ثانية، فالمقاهي تختلف من مدينة إلى أخرى ومن حيّ إلى آخر ، وروّاد هذا المقهى يختلفون عن رواد ذلك المقهى طبقيًا وعادات وتقاليد، وما يناسب رواد هذا المقهى لا يناسب رواد ذاك المقهى، ولذلك كانت حكايات « ألف ليلة وليلة» مختلفة في توجهاتها ومشاربها، ففيها جنس فاضح أحيانًا، وأحيانًا يلمس القارئ في بعض الحكايات شيئًا من الحشمة، وهي مرّة تخاطب الغرائز، وتخاطب مرّة أخرى العقول والمخيّلات، وهذا يشير إلى تعدّد مؤلفي الكتاب من جهة، وتشير من جهة أخرى إلى الاهتمام بالمتلقي والوصول إليه بأقرب السبل لإرضائه، أما ما يتلمّسه القارئ في الكتاب من بلاغة شعبية خالصة فربما يكون ذلك احتجاجًا على البلاغة الرسمية التي كانت خالصة للطبقة الحاكمة والتي رعاها الملوك والولاة والقادة، وينبغي ألا يغيب عن ذهن الدارسين أنّ هذا الكتاب.. ومعه الأدب الشعبي- وُضع في عصر تراجعت فيه السيادة العربية، وغدا فيه الغريب هو السيّد، وكان هؤلاء السادة لا يشجعون الأدب المكتوب باللغة العربية ، فقام هؤلاء الرواة يخاطبون المتلقي العربي بديلاً عن الشعر الذي كان ديوان العرب في عصور السيادة العربية.

٣ - الكتاب: «ألف ليلة وليلة» هو الكتاب الشعبي الأول الذي ضمّ بين دفتيه كثيرًا من الحكايات العربية وما نقل من مأثورات الشعوب المجاورة أو التي عرفها

العرب بوساطة الفتوح. وتكمن أهمية هذا الكتاب في أنه مختلف عن الكتب الأخرى ، فهو لا يخضع لسلطة سوى سلطة الراوي، ففيه انفتاحات على المسكوت عنه، سواء أكان ذلك سلطة (هارون الرشيد) أو جنسًا، فليس في هذا الكتاب ما هو محرم باستثناء المقدّس الديني، ولذلك كانت صورة هارون الرشيد ذلك الخليفة الغارق في ملذاته العابث الماجن مرّة، وهو الذي يبحث عن التفريج عن النفس، ولو كان ذلك على حساب إنسانية المواطن، كما حدث في حكاية «النائم واليقظان». أما الجنس فحدّث ولا حرج، وإن كانت عمليات التهذيب والتنميق قد فعلت فعلها في طبعات الكتاب، وبخاصة في طبعته الكاثوليكية في مصر، ويحتوي الكتاب قدرًا كبيرًا من الخيالي والعجائبي والحقيقي والواقعي والإباحية والمجون والشبق، وفيه مثل ذلك من الحبّ العذري والقيم النبيلة، وفيه من المغامرات والبطولات الفردية والجماعية، وفيه شيء غير قليل من القصص الديني والمغامرات الروحية، وفيه من حكايات الجنّ والعفاريت وضروب الشرّ والسّحر والمكيدة، وفيه من قصص البشر والملوك والنّاس البسطاء ، وفيه ملاحم طويلة تمتدّ على عدد من الليالي، وفيه حكايات وقصص ونوادر قصيرة لا يستغرق زمن سردها إلاّ شطرًا من الليل، وفيه مآس وفواجع، وفيه ملاه وفكاهات. فيه قصص بشرية، وفيه قصص للطير والحيوان، ومع ذلك فإنّ هذه الألوان المختلفة من الحياة تندرج جميعها ضمن القصة الإطارية الكبيرة التي تُفتتح الليالي وتنتهي بها.

إن تعدّد الحكايات وتسلسلها أفضى إلى تعدّد الأمكنة التي تجري بها الأحداث، فالمكان في الحكايات ليس واحدًا، وإن جريان الأحداث أفضى إلى توارد البلدان والمدن، وليس أدلّ على ذلك من حكايات السندباد البحري في رحلاته السبع التي تنقّل فيها من بحر إلى بحر ومن جزيرة إلى أخرى ومن برّ إلى برّ، فقد روى هذا السندباد في الرحلة الأولى ما يلي: «فعند ذلك هممتُ فقمت واشتريت لي بضاعةً ومتاعًا وأسبابًا وشيئًا من أغراض السفر وقد سمحت لي نفس بالسفر في البحر فنزلت المركب وانحدرت إلى مدينة البصرة مع جماعة من التجار وسرنا في البحر أيامًا وليالي وقد مررنا بجزيرة بعد جزيرة ومن بحر إلى بحر ومن برّ إلى برّ، وفي كلّ مكان مررنا به نبيع ونشتري ونقايض بالبضائع فيه » ٣/ ١١٤.

إن شهرزاد هي الرواية الأساسية في الحكايات ولأن شهريار اعتاد أن يغرق قصره ببحر من دماء النساء، فقد كان عليها بالمقابل أن تغرق الملك في بحر حكاياتها حتى تضمن استمرار حياتها، وقد استعانت بعنصر التشويق حيلة فنيّة لهذا الهدف، وهو الذي حفظ حياتها من الموت، لأنها محكومة بالموت سلفًا، وكانت عبارة «وأدرك شهرزاد الصباح، فسكتت عن الكلام المباح» لازمة تتكرّر كل ليلة، وهي مصاحبة لعنصر التشويق هذا، ولذلك كانت رغبة الملك في معرفة ما سيجري من أحداث أكبر من رغبته في رؤية الدم الأنثوي، ومن هنا كان لهذه العبارة وظيفة إرجائية مزدوجة للكلام وللموت، ومن هنا، أيضًا، تعدّدت طرق السرد، فمرّة كانت شهرزاد تقوم بفعل الحكي، فتسرد الحكاية بوساطة الفعل الماضي وضمير مفرد الغائب (هو)، وتكون راوية خبيرة بالأحداث وتفاعلها، ولكنها كانت أحيانًا تكلّف إحدى شخصيات الحكاية بالسرد، كما فعلت مثلاً في حكايات السندباد البحري ومزين بغداد وسواهما، فتقوم هذه الشخصية أو تلك برواية الحدث بضمير مفرد المتكلم، وهكذا كان التعدّد السردي متنوّعًا، ليكون هذا التنويع دالاً على تعدّدية السرد والرواة والفاعليات.

وقد اكتملت الحكايات على ما هي عليه في أواخر القرن الثامن عشر، وقد ظلّت تتزايد وتتنمّق وتتهذب إلى هذه الفترة، فهي حكايات تراكمية تجدّدت مع الأيام حسب الطلب من جهة، وحسب العصر الذي رويت فيه من جهة أخرى، وقد أصابها كثير من الوضع والنحل والإضافات والحذف، وهذا ما فعله أنطوان غالان الذي بدأ بترجمة الليالي إلى اللغة الفرنسية عام ١٧٠٤م، فغيّر في بعض حكاياتها، وأضاف إليها وحذف منها لتتناسب والقارئ الفرنسي الذي قدّمت إليه هذه الترجمة.

ويظلّ مع ذلك كلّه أنّ هذا الكتاب يتألف من قصة إطارية تضمّ ضمن إطارها عددًا من القصص ومئات الحكايات، فالقصة الإطارية تقوم على ما جرى مع الملك شهريار وأخيه الملك شاه زمان وقضية الخيانة التي قامت بها كلّ من زوجتيهما في بداية الكتاب، ثمّ تنفصل الأحداث في هذه الليالي، ليتفرّد بها شهريار من دون أخيه، ولتنتهي الحكاية الإطار في نهاية الكتاب بما يتصل بشهريار وحده، والخبر الرئيس في «ألف ليلة وليلة» هو قصة الملك

الذي اكتشف خيانة زوجه، فصمّم أن يتزوّج كلّ ليلة عذراء من صبايا مملكته ويقتلها في الصباح، واستطاعت شهرزاد بعد سلسلة من الزيجات أن تؤجّل تنفيذ الحكم، ثمّ تخلّى عنه شهريار في نهاية الأمر، ولذلك كان شهريار وشهرزاد بطلي «ألف ليلة وليلة»، هو بطل القتل والانتقام، وهي بطلة السرد والإنجاب، وقد أصيب شهريار بالجنون السّادي والفظاعة المخيفة حين اصطدمت عيناه بهول ما رأى، ولكنّ شهرزاد استطاعت بصبرها وحكمتها ووفائها أن تعالج جنون شهريار.. وساديته.

إن الحكاية الإطار هي الحكاية الرئيسة، وهي الأم والرحم الذي أنجب مئات الحكايات الداخلية المتباينة التي لم تكن تكتمل في ليلة محدّدة إلاّ في الليلة الأخيرة، فكان السرد تواليًا متتاليًا موظفًا إلى أن وصل السرد إلى مستقرّه ومبتغاه.

٤ - اكتشاف «ألف ليلة وليلة» في الغرب: بدأ الاهتمام بالشرق بعد الحروب الصليبية مباشرة، وبدأت الأنظار تتجه صوب الشرق، وبخاصة الشرق العربي لاكتشاف أسراره وكنوزه، وبدأ الاهتمام باللغة العربية في مرحلة الاستشراق الأولى، ولعلّ المستشرق الفرنسي أنطوان غالان «ANTOINE GALLAND» (١٦٤٦-١٧١٥م) من أوائل الذين اهتموا بسحر الشرق وجماله، وبما فيه من شمس مشرقة ورمال ذهبية لامعة وكنوز دفينة، فقام بترجمة «ألف ليلة وليلة» بين عامي ١٧٠٤ و١٧١٢م ، ولم يكتف غالان بفعل الترجمة، وإنّما طاف في بلاد المشرق، وزار عددًا من بلدانها، ومع ذلك فقد ألبس ترجمته ثوبًا أوربيًّا، وقرّبها إلى أذهان قرّائه وأذواقهم، فنجحت على يديه أيّما نجاح، وتُرجمت، بعد ذلك، من الفرنسية إلى الانكليزية وسواها في اللغات الأوروبية، فلاقت في تلك اللغات نجاحات شبيهة بنجاحات الترجمة الفرنسية، لأنّها تمتلك عالم السحر والخيال والعجائبية والدهشة في زمن كانت فيه الثورة العلمية والصناعية قد هيمنت على العالم الأوربي، فجاءت «ألف ليلة وليلة» متنفّسًا لهذا الإنسان.

لم يُمهّد هذا الكتاب لفكرة سحر الشرق والاستشراق والرحلات التي قام بها كثير من الأدباء والرحالة إلى بلاد العرب والشرق، وفي مقدمتهم الشاعر الفرنسي الرومانسي لامارتين، وإنّما أثّر هذا الكتاب تأثيرًا كبيرًا في الثقافة الفرنسية من جهة والتقاليد الأدبية الأوربية من جهة أخرى، وكان فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م) أكثر

الفلاسفة الأدباء ولعًا بـ «ألف ليلة وليلة»، وقد استغلّها في كثير من رواياته، وبخاصة روايته (زاديغ Zadig) ١٧٤٧م، وكذا شأن ألكسندرديماس الذي تحوّل من شاعر إلى قاص بعد أن اطلع على هذا العمل الهام، ومن الأدباء الذين تأثروا بهذا العمل تيوفيل غوتييه(١٨١١-١٨٧٢م) ، وخلاصة القول في هذا المجال أنّ «ألف ليلة وليلة» قد تركت بصمات واضحة في الأدب والثقافة الأوروبيين لم نعرف مثيلاً له، وربما كان اكتشاف الغرب لهذا الكتاب حافزًا لأن نلتفت إليه في الأدب العربي الحديث.

٥ - «ألف ليلة وليلة» في الأدب العربي الحديث: لن نتوقف هنا عند «ألف ليلة وليلة» أو إحدى حكاياتها «مزين بغداد- حكايات السندباد البحري- معروف الإسكافي..إلخ» أو شخصياتها (شهرزاد- شهريار ...) في مجالات الموسيقا أو السينما أو سواها، ولكنّنا سنتوقف عند أثر هذا الكتاب أو بعضه في الأدب العربي الحديث، وسيقتصر حديثنا ، هنا، على المسرح والرواية والشعر.

إنّ الالتفاتة الأولى إلى هذا الكتاب كانت في المسرح، فقد استمدّ مارون النقاش مسرحيته الثانية «أبو الحسن المغفّل أو هارون الرشيد» في عام ١٨٤٩م من حكاية «النائم واليقظان»، وهي حكاية لم ترد في الطبعات الأساسية لـ «ألف ليلة وليلة»، ولكنّ الغرب عرف هذه الحكاية عن طريق ترجمة غالان، ونشرها تحت هذا العنوان، ثمّ نُشرت هذه الحكاية في طبعة الكتاب في بيروت، المطبعة الكاثوليكية ١٨٨٩- ١٨٩٠ في المجلّد الثاني (ص١٥٣ وما بعدها)، وقد ألف أدولف ديزي (١٨١١- ١٨٩٩) مسرحيته «لو كنت ملكًا» «si j'étais roi» عام ١٨٥٢م، واستمدّ مسرحيته من هذه الحكاية، وكان مارون النقّاش سابقًا على أودلف ديزي المسرحي الفرنسي، وقبل أن تصدر الطبعة الكاثوليكية لـ «ألف ليلة وليلة» في بيروت ، فهل عرف مارون النقاش هذه الحكاية عن طريق غالان في الفرنسية أو كانت هذه الحكاية معروفة في البيئة التي عاش فيها النقاش؟ وعلينا ألا ننسى أيضًا أنّ مسرحيات أبي خليل القباني التفتت هي الأخرى إلى هذا المصدر الثرّ، كما علينا أن نضع في الحسبان أن مسرحية «الملك هو الملك» لسعد الله ونوس هي مستمدة أيضًا من هذه الحكاية، وهكذا كانت حكايات هذا الكتاب نصًا توليديًا في المسرح، ومن ذلك مثلاً مسرحية «شهرزاد» لتوفيق الحكيم.

وعرفت الرواية العربية التفاتة أخرى إلى هذا الكتاب، فقد كتب طه حسين «القصر المسحور» ثمّ كتبها توفيق الحكيم واشتركا في الكتابة، وكتب طه حسين «أحلام شهرزاد»، وهي رواية مركّبة كُتبت بين عامي ١٩٤٢ و ١٩٤٣م، وفيها دفاع عن الفن والحرية، وهي محاولة لإعادة شهريار الوحش إلى إنسانيته، والملاحظ أنّ هذا النّص منجز في أثناء الحرب العالمية الثانية. أما نجيب محفوظ فقد نشر روايته «ليالي ألف ليلة» في مصر عام ١٩٨٢م.

وإذا أردنا أن نتوقف عند أثر هذا العمل في الشعر العربي الحديث، فهذا أمر سيطول، ولكنّنا نذكر بعضاً من ملامح هذا العمل أو بعضه في شعر الحداثة، فخليل حاوي استمدّ ملامح شخصية السندباد من هذا العمل في قصيدتيه الطويلتين «وجوه السندباد» و«السندباد في رحلته الثامنة» في مجموعته الشعرية الثانية «الناي والريح»، كما استفاد بدر شاكر السياب من هذه الشخصية في غير مكان من قصائده، وبخاصة قصيدته «رحل النهار»، ونظم صلاح عبد الصبور قصيدته «مذكرات الملك عجيب بن الخصيب» في مجموعته الشعرية «أحلام الفرس القديم» ١٩٦٤م، ولعبد الوهاب البياتي مساهمات فعّالة في هذا المجال، ويستطيع القارئ أن يتوقف عند القصائد التالية في مجموعاته الشعرية «الحريم» و«الجرادة الذهبية» و«الأمير السعيد».

يمثّل هذا الكتاب أخيرًا كنزًا من كنوز التراث العربي ينبغي الالتفات إليه إبداعيًا ونقديًا، وقد لاقى اهتمامات كثير من الدارسين والدارسات، ويكفي أن نشير هنا إلى أنّ مجلة «فصول» قد أصدرت ثلاثة أعداد متتالية في هذا العمل الضخم، وهي مهداة إلى الأستاذة الدكتورة سهير القلماوي، والأعداد هي العدد الرابع (م١٢)، والعددان الأول والثاني (م١٣) لعام ١٩٩٤م.

❖ ❖ ❖

الإبداع

شعر

إيقاعات مرتبكة — عصام ترشحاني

قصة

بحّار من أوغاريت — حسن م. يوسف

إيقاعات مرتبكة

شعر

عصام ترشحاني(*)

ماء الخيانة

شجرٌ.. في الصدقِ
نقيٌ كالنورِ..
وفيٌ كطفولة قلبي
لم يتوقعْ..

(*) عصام ترشحاني: أديب وشاعر من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب.
- العمل الفني: الفنان عبد الرحمن مهنا.

وهو المأخوذُ،
بلهجة وردتنا
أن تُدمنهُ..
بهواتفها ورسائلها
لم يتوقع..
أن تطعن ضوء الفجرِ
بظلمتها..
ما يعرفهُ..
قبل رحيل الشعرِ
إلى بلدٍ أخرى..
أنّ امرأة صارمةً
في الحبِّ وما أخفى
لا يمكن أنْ..
تتخلى عن فارسها
فلماذا..
تقرع باب الليلِ عليه،
لماذا يصل الهذيانُ
إلى القاع المرعبِ،
هل كانت قبل حرير الليلك،
قبل هبوب النصِّ إليها
هل كانتْ..
دون كتابٍ
أو.. دون سَحابٍ

تَرجمُ بالطين الكاذب رائيها؟
قال..
ونارٌ تأكلُ
منهال قصائده:
لن أسكن،
في الحيرة رقتًا
وأفتش عن سببٍ
يعذرني..
أو يعذرها
فأنا.. من وَقْعِ توسلها القاتلِ
متُّ،
وما زلتُ
أُحدّثُ موتي
عن شاعرها العالي
ما زلت أحدّثُ
لغتي المدهوشة،
عن عاشقها

جنازة اللقاء

بلا أهلٍ..
ولا وطنٍ
يضيق الظلمُ،
عن ألمي
يضيق الصبرُ..



عن صومي
تمنيُ اتّساعي فيكَ،
لكنْ.. لم تُجبْ حلمي
سأنزف ما.. يُفجّر..
فيكَ مقبرتي
بنفسجةٌ أنا
للموتِ.. قبل الشّعرْ
بنفسجة أنا
للشاسع الخالدْ
وللمـــقــــتـــول
والشاهدْ..
بنفسجة أنا
لغرابة الآتي
فهل تُصغي..
إلــــــى أرواحِ..
ناياتي..؟
لماذا كنتَ تحملني
إلى أرجائكَ النّشوى
وتمطر في مُخَيّلتي
لماذا..
والصدى.. سَهَرٌ..
بزهركَ..
كنت تغمرني

ألم تنسَ ارتطام دمي
بتلك الليلة الربْداءِ،
من عامينِ.. أو أكثرْ..؟
تنزّهْ..
مَنْ يطُلُّ الآنَ،
من شجري
ومن قلبي
ومن صوتي

تَنزّعَ..
مَنْ يقوم الليلَ
في لغتي
فهل ألقاكَ..
قبل وفاة ميلادي
وقبل رماد أسئلتي

قصيدة النعاس

شفيفٌ نعاسي
ويوشكُ..
أن يمسكَ الغيمَ،
يوشك أن..
يستحمَّ بزهر السماءْ..
رهيفٌ
كعطر الصلاةِ،
وماء الضياءْ
نعاسي..
كحلمٍ تبدّى
وغابَ،
وشعرٍ.. تندّى
بحمرةِ أبهى النساءْ
نعاسي..
حفيفٌ.. شهيٌّ
لِخمر الهواءْ..

عذارى الرّدى

رأيت الذي،
يسكن الغيمَ،
يهطلُ
مثل حرير الأغاني
ويترك خلفيَ
نَصَّ المدى
رأيتُ.. نساءً..
سكَبْنَ على ورقي
ماءهُنَّ
ونارَتْ..
تُكلِّمُ
ما غاب.. بعد الصدّى
رأيت جنوبي يضيءُ
وحين جمعتُ
شتاتي إليهِ
تقدّم مني
وعانقَ فيَّ
عذارى الرّدى..

بحّار من أوغاريت

قصة

حسن . م . يوسف(*)

مهداة: للبحار خالد حمد

ظلّ القبطان «ثيو بابا دو بيلوس» واقفاً في مواجهتي، وهو يشرح باقتضاب حقيقة الوضع في غرفة محرّكات الباخرة. عندما كف عن الكلام لاحظت لأول مرة أن قمرته مزدحمة بما فيها من امتعة، وخلال لحظات الصمت، انتابني إحساس بأن القمرة قد ازدادت ضيقاً عما كانت عليه عند دخولنا.

(*) حسن م.يوسف: قاص وصحفي سوري.
- العمل الفني: الفنان عبد الرحمن مهنا.

نظرت إلى مساعد القبطان ستايروف اليوناني-القبرصي الجالس إلى يميني فبدا لي أنه مثلي لم يكن يتوقع أن تكون الأمور بهذا السوء. جلس بابا دو بيلوس خلف مكتبه المصنوع من خشب الجوز القابع في صدر القمرة، أفرغ الرماد من غليونه في نفاضة كريستال كبيرة، حشاه بالتبغ وهو يلقي عليَّ نظرة متفحصة بطيئة. قال وهو يشعل الغليون بلغة إنجليزية ذات لكنة واضحة:

- «العودة إلى ميناء سانت جون غير واردة مطلقًا، والانتظار لحين وصولنا إلى ميناء هاليفاكس مستحيلة».

نظر إلى مساعده كما لو أنه خجل من عجزه، تنحنح وهو يشبك يديه ويضمهما إلى صدره كعادته عندما يريد أن يتخذ قرارًا صعبًا:

- «لابد أن نصلح العطل دون أن نتوقف. أضعنا الكثير من الوقت، وإذا لم نقم بإيصال الحمولة إلى كاركاس في الموعد المحدد سينطبق الشرط الجزائي على رقابنا كفكي قرش مفترس!»

بسط كفّيه كما لو أنه يصلي:

- «الأكثر سوءًا من انفجار أنبوب وحدة التبريد، هو أنّ وحدة الطاقة قد توقفت عن توليد التيار الكهربائي، ومؤشرات شدة التيار تنخفض بسرعة لهذا لا نستطيع إيقاف المحركات، لأن ضعف التيار قد لايمكننا من الإقلاع بها مرة أخرى.

شفط الهواء من منخريه مطلقًا تنهيدة تنم عن شعوره التام بالعجز. أطرق مقطبًا:

- «الأسوأ من كل ما سبق هو أن الأنبوب المنفجر يمرُّ في نفق خدمات ضيق لا يسمح بارتداء كمامة، كما أنه عديم التهوية، وقد حاول الحداد إدخال لحام الأكسجين إليه لإصلاح العطل لكنه اختنق بالغازات قبل أن يباشر العمل».

نقل عينيه بيني وبين ستايروف، قال بشيء من الحرج:

- «إصلاح العطل يحتاج من خمس إلى عشر دقائق، وقد قرأت في سجلك أنك عملت غواصًا لبعض الوقت. هل تحسن استعمال لحام الأكسجين؟».

هززت رأسي بتوجس إذ خمنت ما يرمي إليه.

هبَّ واقفًا كما لو أن النار قد اشتعلت في ثيابه:

- «أنت أملنا الوحيد أيها السوري، يجب أن تتصرف فورًا!»

أوّل من تذكّرته وأنا أزحف في نفق الخدمات وشعلة الأكسجين الزرقاء



تتراقص على بعد بضعة سنتيمترات من وجهي هو أبي الحاج مصطفى. كنت في السابعة من عمري عندما سرقت ليرة من جيبه لحضور فيلم «هرقل يغزو جوف الأرض». لم يضربني يومها، بل أجلسني قبالته وراح يحدثني بهدوء مرعب. قال لي إنّ من يسرق صوصًا يسرق جملاً، وأفهمني أن السارق يحشر مع الكافر والزنديق والقاتل في جهنم وبئس المصير: ﴿كلاً لَيُنْبَذَنَّ في الْحُطَمَة، وما أدراك ما الحُطَمَة، نار الله الموقدة، التي تطَّلع على الأفئدة، إنها عليه موصدة، في عَمَدٍ ممدّدة﴾ صدق الله العظيم!

قلت متهكمًا في سري: «كنت تُشَكِّك بوجود جهنم في الآخرة فإذا بك تكتوي بنارها هنا على الأرض»!

كتمت نفسي مستثمرًا المهارة التي نميتها أثناء الغوص حتى آخرها، أنجزت نصف العمل تقريبًا قبل أن أبدأ بتنفّس الأبخرة السامة. في البداية أحسست

شرعت في لحم الأنبوب المنفجر فبدأت السوائل المتبقية فيه تتحوّل إلى أبخرة خانقة، وبما أنه ليس من منفذ للتهوية فقد وجدت نفسي في غيمة سامة من أبخرة الزيوت والكلس المحترق بالأكسجين.

بخدر في أعلى رأسي وزوغان في عيني، ثم شعرت بالنار تنتقل إلى عيني ومنهما إلى جسدي كله. انتابني شعور شديد بالغثيان أيقنت معه أنني سأفقد وعيي قبل أن أكمل سد الفجوة لكنني واصلت العمل حتى لم أعد أرى شيئًا.

أفقت وقناع الأوكسجين يغطي فمي وأنفي. عبر غلالة الغَبَش رأيت ابتسامة امرأة ترتدي مئزرًا أبيض، كان وجهها جميلاً يغطيه نمش خفيف كنثار الذهب. ظننت أنني ميت وأنها ملاك جاء يحاسبني، لكن يدها الدافئة التي تجسّ نبضي، ووجود القبطان ومساعده إلى جوارها، جعلني أدرك أنني مازلت حيًا. سألتها:

- «أين أنا»

أجابتني بالإنجليزية قائلة بلطف بالغ:

- «أيها السيد أنت في ميناء هاليفاكس، كندا».

التفتت الطبيبة إلى القبطان، وقالت بلهجة عملية:

- بحارّكم الشجاع هذا بحاجة إلى استشفاء، كم ستبقون في الميناء؟»

قال القبطان بتوجس:

- «يجب أن نغادر فور انتهائنا من التزوّد بالوقود».

قطبت الطبيبة، قالت بهدوء:

- «في هذه الحالة، عليكم أن تتركوه هنا، لأنه يجب أن ينقل إلى المشفى فورًا».

خيمّ الوجوم على القبطان ومساعده وقال ستايروف:

- «عفوًا أيتها الطبيبة، لكن خط عودتنا لا يمر بهاليفاكس!».

زمت الطبيبة شفتيها كما لو أن الأمر لا يعنيها.

- «اللوائح واضحة بهذا الصدد، بحارّكم بحاجة للاستشفاء، يجب أن يكون تحت ملاحظة طبيّة مكثفة طوال الأيام الثلاثة القادمة، وفي حال ممانعتكم سأدوّن هذا في سجل السفينة».

خيم الوجوم على الجميع، رفعت قناع الأوكسجين عن وجهي قلت بصوت واهن لا يشبهني:

- «أنا في وضع جيد. ولا أريد مغادرة السفينة».

انشرحت أسارير القبطان بابا دو بيلوس، قطبت الطبيبة، قالت باستغراب وشيء من النزق:

- «هل أنت متأكد!»

هززت رأسي بالإيجاب، أحسست بضيق في صدري فأعادت الطبيبة قناع الأوكسجين إلى مكانه وكررت سؤالها بجدية تامة:

- «أسألك مرة أخرى، هل أنت متأكد؟».

قلت لها بشيء من نزق من وراء قناع الأوكسجين:

- «نعم، مرة أخرى، أنا متأكد تمامًا»

عندها أعطتني ظهرها كما لو أنها أرادت أن تقول لي إن من يستخف بحياته لا يستحق احترام الآخرين. خاطبت الطبيبة القبطان:

- «في هذه الحالة، يجب أن تدخلوه إلى المستشفى، في أول ميناء تصلون إليه، لابد أن يراه طبيب متخصّص في أمراض الصدر، وكي لا يفوتكم هذا سأدوّنه في سجل السفينة».

قبل الغرق في تلك الغيمة السامة لم ألزم الفراش بسبب المرض أبدًا. سمّاني أبي (الدلفين) لأنّني كنت أمضي معظم وقتي في البحر وأخرج للصيد حتى في عزّ الشتاء، وعندما كان الجميع يلزمون أسرتهم بسبب الأنفلونزا كان أقصى ما يصيبني هو أن أطلق عطستين أو ثلاثًا حتى لو أمضيت نهاري كله عاريًا تحت المطر!

شعرت بالندم على ما فعلت بعد مغادرة ميناء هاليفاكس، ففي اليوم التالي ازداد شعوري بالغثيان، وازداد جسدي ثقلاً وصارت أنفاسي تخرخر. كان واضحًا من خلال صفرة القسم الظاهر من جسدي، أن الغيمة السامة التي لدغتني قد تأخذني بصورة نهائية إلى الغيوم. اليوم جاء القبطان ثلاث مرات ليطمئن عليّ، وفي المرة الأخيرة قال لي مربتًا على كتفي قبل أن يغادر قمرتي:

- «تماسك أيها السوري، عصر الغد نصل إلى ميناء بوسطون.. تماسك».

عندما بقيت وحدي شعرت بالشفقة على نفسي وتصاعدت غصة سدّت بلعومي، قلت في سري «ها هو دلفينك يا أبي يغرق في شبر ماء!».

صعقت عندما انتبهت إلى الدموع وقد بلّلت خدي.

في حمأة الغثيان والحمّى أحسست أنّ جسدي بات أشبه بكيس ضخم مليء بالقيح والسوائل العكرة المنتنة، غمغمت في سري «هذه هي جهنم يا حاج مصطفى». فتحت فمي معطيًا روحي حرية الانعتاق من جسدي، تشوشت أحاسيسي فلم أعد أدري ما الذي يلسعني أهو صقيع أم جمر. أحسست أنني أبتعد عن جسدي، وفي تلك

اللحظة أحسست بماريا تقترب مني، تمسح جبيني الملتهب بشالها وتمنحني قبلة الحياة.

ماريا!

خلال الفترة التي أمضيناها في أثينا قبل الانطلاق في رحلتنا الطويلة هذه إلى كاراكاس، كنا نلتقي في غرفتها الضيقة في حي كاليثيا كل يوم. كانت تصر على البقاء معي طوال مدّة وجودي على اليابسة، وقد رآها بابا دو بيلوس، عدة مرات، توصلني إلى حوض ميناء بيراس. وفي إحدى تلك المرات رآها تطوق جسدي الضخم بذراعيها وتدفن وجهها في صدري، بينما كنت أنا شاحبًا مغلق العينين. يومها استوقفني وقال لي بمودة ولطف أبويين:

- «صحيح أنك ضخم كالحوت، لكنك تحمل في داخلك قلب طفل صغير. اسمع يا خالد، الإخلاص في الحب ترف لايناسب حياتنا نحن البحّارة».

يومها ابتسمت وهززت رأسي باستخفاف دون أن أقول شيئًا، وها أنذا أكتشف وأنا مطروح في قمرتي بين الحياة والموت أن بابا دو بيلوس قد رأى بعينيه الخبيرتين ما لم أكن قادرًا على رؤيته آنذاك. وها هي ماريا وحدها تمسك يدي وتشدّني إلى عالم الأحياء. ها أنذا أستعيد كلّ لحظاتنا معًا بكل تفاصيلها. ها هي منبطحة على السرير إلى جانبي والضوء يعاكس جسدها فيبدو ظهرها كَتَلَّين من الذهب البض، أمرر يدي على منتصف ظهرها فتطلق ضحكة خافتة، أغمغم: «وادي السرور».

ماريا!

ماريا وحدها تبدو دافئة في النور بينما كل شيء دونها يبدو رماديًا وبعيدًا.

ماريا. ليس من متعة أحب إليَّ من تنشق رائحة ماريا عبر شعرها الأسود المنسدل، وليس من اسم يبعث البهجة في نفسي أكثر من اسمها. ثمة اسم آخر يهز وجداني لكنه يبدو بعيدًا الآن.

منذ أن ركبت البحر قبل سبع سنوات، لم أسمع إنسانًا ينطق باسم قريتي رأس الشمرة سوى مرة واحدة. جرى ذلك في ميناء مارسيليا، كان ضابط الهجرة يدقق في البيانات المدونة على جوازي، وعندما انتهى من ذلك ختم الجواز، هزّه قبل أن يناولني إياه وعلى وجهه ابتسامة ودودة.

- «رأس الشمرة.. أوغاريت.. أوكي» وما أزال اذكره يرفع إبهام يده اليمنى إلى أعلى.

كنت أتسكع بالقرب من ميناء بيراس عندما رأيتها لأول مرة، رمقتني بنظرة من

فوق كتفها الأيمن وهي تعبر الشارع بينما النسيم يداعب شعرها الأسود المنسدل. كانت قد استحوذت عليَّ لدرجة أنني تابعت النظر إليها من فوق كتفي الأيسر حتى ارتطمت بعمود الإنارة كما في الأفلام. وقفت متلويًا من الألم أضغط يدي على صدغي. وعندما رأتني على هذه الحال انفجرت بالضحك وعادت، وقفت أمامي، تأملتني للحظة ثم مدت يدها:

- «ماريا سيفيريس»

ضحكت بدوري. مددت يدي مقاومًا شعوري بالألم شددت على يدها، قدمت نفسي:

- «خالد البحري»

سألتها عما إذا كانت تتكلم الإنجليزية، فأومأت بالإيجاب وسألتني من أي البلاد أنا.

- «من اللاذقية.. سورية».

ابتسمت وسألتني باهتمام

- «هل تعرف أوغاريت؟»

أذهلتني المصادفة، قلت بحماس:

- أنا من هناك! هل سبق لك أن ذهبت إلى أوغاريت؟».

نظرت إليَّ بتشكك إذ ظنت أنني أفتعل الكلام رغبة في التودد إليها. فعرضت عليها جواز سفري.

أشرت إلى اسم رأس الشمرة على الجواز قلت لها بإخلاص شديد.

- «انظري هنا، مكان الولادة رأس الشمرة، ورأس الشمرة هي القرية التي تقوم حاليًا، على أنقاض مملكة أوغاريت التي أبيدت قبل أربعةآلاف سنة، حوالي عام ١١٨٠ قبل الميلاد».

أخذت الجواز من يدي وراحت تتفحصه كما لو أنها ضابط هجرة، غمغمت:

- «أمر لا يصدق! أنت من ذلك المكان فعلاً».

يومها ظللنا نمشي في الشوارع حتى أنهكنا، كانت تحدثني عن أوغاريت (الحقل المحروث)، التي عرفت بداية الاستقرار الزراعي للإنسان منذ مطلع الألف السابع قبل الميلاد، أي قبل تسعة آلاف عام من الآن. قالت لي بحماس:

- «يبدو أن أجدادك الأوغاريتيين قد أعطوا البشرية أصل كل الأبجديات، ونحن الإغريق أخذنا عنهم ترتيبنا الأبجدي».

قلت لها بجدية:

- «هذا صحيح فترتيب الحروف في الأبجدية الأوغاريتية والعربية هي ألف باء

جيم دال، وهو الترتيب نفسه باليونانية: ألفا بيتا جاما ديلتا».

ضحكت وتابعت قائلاً بين الجد والمزاح:

- «لكن يبدو لي أنك الشخص الوحيد في اليونان الذي يقر بهذا الأمر».

قطبت قائلة بشيء من الاستياء:

- «هذا غير صحيح، نحن اليونانيين نقر بهذه العلاقة، منذ زمن طويل، فالمؤرخ اليوناني (هيرودوت) قال بوضوح: «إن اليونانيين تعلموا فن الكتابة من الساحل السوري».

كانت مهووسة بالتاريخ وتدرسه في جامعة أثينا، وفي أوقات فراغها تعمل كمرشدة سياحية.

أخيراً قادتني إلى مطعم صغير تعرفه في المدينة القديمة. عقب جلوسنا قالت لي كمن يكشف سراً إنّ عائلتها من جزيرة كريت، وجدها، الذي سمّاها على اسم أمه، كان يعتقد أن أهل كريت يرتبطون بصلة نسب ما مع العرب، وكان يستشهد على ذلك بوجود كثير من الكلمات العربية في لغتهم.

قلت لها مبتسماً:

- «قد يكون هذا صحيحاً، ماريا اسم عربي أصله مريم وقد حذف حرف الميم من آخره للتخفيف. وقد يكون اسم عائلتك الصفوري. من يعلم قد يكون ماريا سيفيريس هي.. مريم الصفوري».

عندما نطقت باسم الصفوري لم أستطع أن أمنع نفسي من الضحك.

قالت بارتياب:

- «لماذا تضحك هكذا، ماذا يعني «سفوري» بالعربي؟».

ابتلعت ضحكتي، قلت متظاهراً بالجدية:

- «الصفوري هو مجرد اسم عائلة عندنا في سورية، وهي عائلة شهيرة بتطوير معدات الإخصاب».

- «تقصد أنهم ينتجون الأسمدة؟».

ابتلعتُ لعابي قائلاً:

نعم، نعم، شيء من هذا القبيل».

أخبرني القبطان بابا دو بيلوس لاحقاً أنه قد جاء في آخر الليل ليطمئن عليَّ فرآني أبتسمُ في نومي قال متشاقياً:

- «أعرف جيداً لمن كانت تلك الابتسامة».

تابع مبتسماً بلطف وامتنان بالغين:

- «نحن على مشارف خليج

ماساشوستس، وقبل غياب الشمس ستكون سفينتنا راسية في ميناء بوسطون، وستكون أنت بين أيد أمينة».

راقبت نقاط السيروم وهي تتساقط برتابة فغرقت في نوم عميق. عندما استيقظت أحسست أن حالتي غدت أفضل إذ لم أشعر بالغثيان عندما رفعت قناع الأوكسجين، لكنّ جسدي كان ما يزال ثقيلاً. لاحظت أنّ الظلام قد حلّ، وإنّ محركات السفينة قد كفت عن إصدار هديرها المكتوم!

أشعلت ضوء قمرتي، أطلّ القبطان من الباب، قال لي بلطف وارتباك:

- «وصلنا، هناك مشكلة صغيرة مع سلطات الهجرة، سنسويها، اطمئن».

أغلق القبطان الباب خلفه وهو يتكلم بلكنته المميزة مع شخص آخر.

دخل مساعد القبطان ستايروف وعلى وجهه ابتسامة محرجة، قال متظاهراً بالمرح وهو يفرك يديه مدارياً ارتباكه:

- «أيها السوري، يبدو أنك شخص غير مرغوب به في بلاد «الشت»».

اغتصبت ابتسامة، كنت على وشك أن أسأل ستايروف عما يقصد بذلك الكلام، لكن باب القمرة فتح فجأة ودخل منه شرطي أمريكي برتبة رقيب في زيه الرسمي المميز. ماج الرقيب الضخم إلى اليمين واليسار وهو يمسح جسدي الضخم الممدد فوق السرير كما لو أنه ينظر إلى ضفدع عملاق ملتصق بالأرض. كان يحمل جواز سفري بين إبهام وسبابة يده اليمنى، ضرب راحة يده اليسرى بالجواز ثلاث مرات، ثم رفع يده دون أن يلتفت قائلاً باستعلاء:

-« لو سمحتم دعونا بمفردنا».

راقبت القبطان ومساعده يخرجان وعلى وجهيهما علائم الاستياء.

قال لي وهو يقلب الجواز كما لو أنه يراه للمرة الأولى:

- «أنت سوري؟»

استفزتني طريقته الفظة في لفظ كلمة «سوري» كما لو أنها تهمة شائنة، فأحسست أنني قد استعدت بعضاً من قواي الخائرة:

- «نعم، سوري منذ الولادة، وحتى الموت».

حك رأسه، حدجني بنظرة مستطلعة:

- «أنت مولود في رأس الشمرة، أين تقع هذه المدينة؟».

- «هي حالياً مجرد قرية على الشاطئ

السوري، لكنها كانت عاصمة مملكة أوغاريت التي كان قصر ملكها بحجم البيت الأبيض عندكم، فقد كشفت التنقيبات الأثرية أنه كان يضم تسعين غرفة إضافة لصالات الاستقبال والأجنحة الملكية ومكاتب الموظفين وجناح السجلات الإدارية والمكتبة التي اكتشف فيها عدد كبير من الرقم الفخارية ومن أهمها أقدم أبجدية في تاريخ البشرية؛ أبجدية أوغاريت!

أطلق الرقيب ضحكة استهزاء.

- «شت! متى كان ذلك؟»

أحسست أنني أستعيد قواي، وأنا أحدق في عينيه:

- «كان ذلك، قبل أن يكتشف كولمبوس بلاد (الشيت) بأربعة آلاف عام»!

حدق بي كما لو أنه يفكر برد على كلامي، لكنه لوح بيده كما لو أنه يطرد الفكرة من أمامه، قال بلهجة عملية:

- «شيت! أنت تضيّع وقتي، قبطان سفينتك يطلب إدخالك المشفى، وأنت سوري ولا تملك تأشيرة دخول إلى الولايات المتحدة، لكن اللوائح تقضي بمعالجتك، هل لديك أية فكرة تخرجنا من هذا المأزق»

قلت ببساطة:

- «أفضل فكرة أن تعطوني فيزا كي أعالج وأزور مدينتكم! أنا مولع بالسفن الشراعية وأتمنى أن أقوم بزيارة السفينة الشراعية كونستيتوشن الموجودة في حوض البحرية بميناء بوسطن».

بدت علائم الارتياب على الشرطي، قال بتوجس:

- «شيت! ماذا تعرف عن تلك السفينة؟»

- «أعرف أنها قد حققت نصرًا كبيرًا، في حرب عام ١٨١٢ وهي بحالة ممتازة حتى الآن».

ازداد ارتياب الشرطي. تناول سماعة جهاز الإرسال المعلقة على صدره أسفل الكتف، تحدث بلكنة أمريكية لم أفهم منها شيئًا، وعندما أنهى مكالمته سألني بشيء من اللطف كما لو أنه يحاول استدراجي:

- «هل ثمة أماكن أخرى تتمنى زيارتها في بوسطن أيضًا؟»

- «نعم، أتمنى أن أزور «شاينا تاون» و«أولد ساوث ميتينغ هاوس» الذي كان يجتمع فيه رجال الثورة الأمريكية قبل إعلان ثورتهم على الإنجليز عام ١٧٧٥. وأود كثيرًا لو تتاح لي الفرصة لزيارة مكتبة «ذا أولد كورنر» التي كان يجتمع فيها المفكران والف والدو إيمرسون، وهنري ديفيد ثورو. وإذا بقي معي وقت فقد أذهب

لزيارة البيت الذي ولد فيه الرئيس المقتول جون كندي!».

حدّق في وجهي كما لو أنني كائن غير أرضي:

- « شيت! لست هنا بصفة دليل سياحي، أنا هنا بشأن العناية الطبية الضرورية لك، هل تريد الحصول على عناية طبية أم لا؟»

- «طبعًا أريد».

- «إذًا قف ووجهك للحائط، وضع يديك خلف ظهرك»!

رأيته يخرج الأصفاد المعلقة على وركه، غمغمت بذهول:

- «ماذا تنوي أن تفعل؟»

- «شيت، هيا، قف ووجهك للحائط. أنت من تابعية تعتبر تهديدًا للسلامة الوطنية في بلادنا، يجب أن أضع الأصفاد في يديك، إذا كنت تريد النزول إلى الأرض الأمريكية للحصول على العناية الطبية».

تسارع الدم في شراييني، حتى كدت أسمع دقات قلبي، قلت للشرطي مقلدًا لهجته الآمرة:

- «شيت! تريد تقييدي كي تأخذني للمستشفى!»

قال بلهجة حازمة قاطعة:

- «نعم، إنها الطريقة الوحيدة لمنحك العناية الطبية، إذا كنت تريد ذلك، قف حالاً، شيت! إنك تضيع وقتي!»

استبد بي غضب فظيع، قلت مقلدًا لهجة الشرطي.

- «اسمع يا حضرة الرقيب، اذهب وقل لرؤسائك إن ذلك البحار السوري من رأس الشمرة، يرفض الحصول على العناية الطبية عن طريقكم، ويرفض النزول إلى بلادكم!

والآن آمرك أن تستدير وتخرج من قمرتي فورًا! وعندما تصل إلى الباب يمكنك أن تذهب مباشرة إلى الجحيم»!

❖ ❖ ❖

آفاق المعرفة

سورية ومستقبل «حوار الحضارات»

د. محمد أحمد(*)

«لا توجد حضارات، توجد حضارة واحدة هي الحضارة الإنسانية التي تدعو إلى التفاهم بين الأديان والثقافات».

السيد الرئيس بشار الأسد

لقد أخذت دعوة (حوار الحضارات) في الآونة الأخيرة تكتسب مزيداً من المؤيدين في الدول الغربية، ولاسيما في أوروبا وتجاوز الاهتمام بـ (حوار الحضارات) أوساط المثقفين وأنصار العالم الثالث ودعاة حقوق الإنسان وحماة البيئة إلى الأوساط

(*) د: محمد أحمد باحث من سورية.

الرسمية كوزارات الخارجية التي أخذ بعضها يطور برامج للحوار مع «الأقطار ذات الطابع الإسلامي»[١].

أهمية دراسة (حوار الحضارات):

تأتي أهمية دراسة (حوار الحضارات) أو (الحوار بين الثقافات) بعد الأحداث التي شهدتها الساحة العالمية منذ ١١ أيلول ٢٠٠١ وهي أحداث ذات حلقات أرادت للحوار أن يترك مكانه للصراع، بل وازدادت هذه أكثر حينما أصبحت الأمة العربية والإسلامية وكأنها هي المستهدفة وحدها في نظرية (صراع الحضارات)[٢].

وأصبح الحوار ذا أهمية قصوى للتفاهم على الكثير من القضايا العالمية لأن طبيعة التكوين النفسي تميل أكثر إلى الانفتاح والتعارف، وتلك هي طبيعة الفطرة البشرية التي تميل إلى الحوار والاجتماع، كما أن الحوار يُنضج الأفكار والقرارات في الجانب الفكري والثقافي يعمقها ويحرك العقل باتجاه الإبداع والتجدد، وفي الجانب السياسي والاجتماعي يؤدي الحوار إلى نضج القرار السياسي.

ويجب دراسة (حوار الحضارات) لأنه هو النقيض والبديل لمقولة (صراع الحضارات) وهو القاعدة العامة لتطور المجتمع البشري والحضارة الإنسانية وتطور الحضارات المكونة لها على امتداد التاريخ.

والفرضية العامة (لحوار الحضارات) تنطلق من أن مستقبله وفاعليته وتأثيره في العلاقات الدولية والمجتمع الدولي سوف يتوقف على مستقبل العلاقة بين الدول القائمة في المجتمع الدولي سواء بشكل مباشر، أو من خلال التجمعات الإقليمية المشاركة فيها، وكذلك يرتبط بنوعية العلاقات الدولية القائمة ودور المنظمات والهيئات الدولية والجامعات ومراكز البحث والأكاديميات والشخصيات في توسيع دائرة الحوار وتطويق مظاهر الصراع والتناقض، وتطبيق مبادئ الشرعية الدولية وأهدافها وقواعد القانون الدولي وأحكامه ومنطق العقل والحكمة، والمصلحة العامة البشرية[٤].

وفي هذا الصدد يؤكد السيد الرئيس بشار الأسد في كلمته على مبدأ أن «**هناك حضارة واحدة هي الحضارة الإنسانية ولكن في هذه الحضارة الإنسانية ثقافات متعددة**». فهو يبين ضمنيًا الحقائق التالية:

١- إن الحضارة الإنسانية تفاعل دائم ومستمر مع حضارات الأمم والدول كلها.

٢- إن اتجاه التأثير بين حضارات الأمم والشعوب القائمة ليس بالضرورة أن يكون واحدًا بل يمكن أن تكون التأثيرات متبادلة أيضًا، وهذا ما هو قائم فعليًا.

٣- حماية التعدد الثقافي والتبادل

الثقافي بين الشعوب والأمم والانفتاح الذي يشكل المخزون الثقافي، وهذا ما قال فيه (غاندي) مرة إنه «لا يريد **منزلاً** محاطاً بالجدران من جميع الجوانب ونوافذ مغلقة، بل إنه يريد أن تهب الثقافات المختلفة على **منزله** بمنتهى الحرية، في الوقت الذي يرفض فيه أن تعصف به أي ثقافة من هذه الثقافات».

٤- إن الاختلاف هو جزء من طبيعة الحياة، والاختلاف صبغة كونية أعطت للحياة ألوانًا مختلفة من التفكير والسلوك، **وجعلت التباين بين الناس في رؤاهم ونظراتهم للأشياء هو الأصل بعد أن كانوا أمة واحدة (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون)**[٤].

٥- تنطوي مسألة الحوار على فكرة محورية مفادها أن مستقبل العالم ومصير الإنسان لا يعنيان حضارة دون أخرى، وليس من حق أية جهة أن تنفرد بالبت في هذه القضايا دون مشاركة الآخرين.

مقولة (صراع الحضارات) بدعة غير صحيحة:

برزت مقولة (صراع الحضارات) في أواسط التسعينات حينما نشر الأستاذ الجامعي الأمريكي صموئيل هنتغتون نظريته (صراع الحضارات) والمفكر الأمريكي فرنسيس فوكو ياما (ياباني الأصل) نظريته (نهاية التاريخ). وهذه المقولة أمريكية مؤدلجة وبدعة من بدع الفكر الصهيوني الشوفيني، ذلك أن دخول في صراع مع الإسلام والحضارة العربية الإسلامية، إنما يقدم خدمة كبرى لسياسة إسرائيل ولأطماعها التوسعية في المنطقة، وترافق طرح هذه المقولة مع ولاية الرئيس بوش الأب، ومع إعلانه عن ولادة ما سمي يومها بـ (النظام العالمي الجديد) وجاءت في خضم أحداث أوروبا الشرقية وحرب الخليج الثانية (١٩٩٠-٩٩١) ولخص هنتغتون نظريته بأن «القضاء على الشيوعية ليس نهاية هذه المشاكل العالمية، فحضارات العالم الثالث ستشكل الخطر الجديد على الحضارة الغربية، ومصدر هذا الخطر يتمثل بشكل خاص في الإسلام والمسلمين، وأكد أن الغرب يقترب من الانحطاط والاضمحلال، بينما الشرق والإسلام يقتربان من التمكن والانبعاث والتحدي والانفجار الديمغرافي. ورأى أن بقاء الغرب يعتمد على قوة الولايات المتحدة الأمريكية في تأكيد الهوية الغربية وعلى قبول الغربيين وبأن حضارتهم متميزة ومتفوقة، وقدم أمثلة على رأيه منها الهوة الثقافية بين المسيحية الغربية من جهة، والمسيحية الأرثوذكسية والإسلام من جهة أخرى، ومن أدلته أيضًا تواصل الصدام بين المسلمين والهندوس والخلافات الأمريكية- الصينية ويقترح على الغرب خطة لمواجهة

القدرة العسكرية المتنامية للدول الإسلامية والكونفوشيوسية، ويدافع هسمعون عن فترة الاستعمار الغربي لإفريقيا السوداء، ويرى مبرراً لدفع التعويضات الألمانية لإسرائيل، لأن اليهود حسب رأيه كانوا متطورين قبل النازية الألمانية على عكس الشعوب التي خضعت للاستعمار الغربي الحديث، ويرى في إسرائيل نموذجًا واقعيًا للحضارة اليهودية[6].

أما المقولة السليمة التي يجب أن تطرحها وتدافع عنها كل قوى السلام والتقدم في جميع بلدان العالم هي مقولة (حوار الحضارات) التي قال بها القائد الخالد حافظ الأسد (الحضارات قامت **على الحوار وليس على الصراع**). وعلى قول السيد الرئيس بشار الأسد أيضاً **«هذه المناسبة تؤكد أن هناك حواراً بين الحضارات لأن الحضارات لا يمكن أن تتصارع بل يكون الصراع بين من يمتلك الحضارة وبين من لا يمتلك الحضارة»**.

وأضاف السيد الرئيس مبدأً حضاريًا هامًا حينما أعلن أن «هذه الرؤية المشتركة تؤكد أن هذه القيم لم تختف من العالم بل هي على العكس تتعزز يومًا بعد يوم وهي الدليل على أن فكرة صراع الحضارات هي فكرة غير صحيحة على الإطلاق». ويعتبر رد السيد الرئيس على طرح مقولة (صراع الحضارات) مناسبة تاريخية لإعلان سقوط هذه الفكرة إنها بدعة عنصرية استفزازية متعصبة فالحضارات لا تتصارع بل الجيوش هي التي تتصارع وكذلك الاقتصادية والأطماع الدولية والفردية أيضًا[7]. فالحضارات بطبيعتها منفتحة ومتأثرة ومؤثرة، ولم يعرف التاريخ الإنساني حضارة منغلقة فالانغلاق معاد لطبيعة الحضارة.

ومن منطلق الرد على مقولة (صدام الحضارات) أكد الرئيس الإيراني محمد خاتمي في كتابه (حوار الحضارات) الذي صدر عام ١٩٩٨ على فكرة الحوار ثقافيًا ومؤسساتيًا وطرح مشروعًا فكريًا بديلاً، وكان لسورية إسهام كبير في النشاطات الثقافية والفكرية التي دارت بعد هذا التاريخ حول «حوار الحضارات» نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الندوتين الكبيرتين اللتين أقامتها المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق بمناسبة العام الدولي لحوار الحضارات ٢٠٠١ الذي أقرته الأمم المتحدة، والندوة العلمية الدولية التي نظمتها جامعة دمشق تحت عنوان «الأدب وحوار الحضارات» عام ٢٠٠٢، والمساهمة السورية الواضحة في المؤتمر الدولي حول «العالم الإسلامي وأوروبا من الحوار إلى التفاهم» الذي انتهت أعماله في العشرين من شباط ٢٠٠٤ في بيروت.

مجالات حوار الحضارات:

تتنوع مجالات الحوار بين الحضارات بتنوع أطرافها ووسائلها وموضوعاتها، ولهذا التنوع أكثر من معيار للقيم. فعلى أساس معيار أطراف الحوار يمكن تقسيمه إلى:

- حوار بين الأفراد (عامة الناس، أو النخب، علماء دين ومفكرون وجامعيون ومثقفون وغيرهم).

- حوار بين الشعوب والجماعات وحوار بين الحكومات (ثنائي أو في إطار المنظمات والمؤسسات).

كما ينقسم على أساس معيار الوسائل إلى: حوار مباشر يتم بين أطرافه بحضور عامة الناس أو عبر وسائل الإعلام (الإذاعة، التلفزة..إلخ) وهو الحوار المباشر المفتوح الذي يصطلح عليه بـ (المناظرة)، وحوار غير مباشر عبر الصحافة أو الرسائل أو عبر طرف ثالث. وينقسم الحوار إلى حوار سياسي (ما يرتبط بالشأن السياسي العلمي أو النظري) وحوار فكري (ثقافي أو اجتماعي) وحوار علمي (فقهي، عقائدي، أو مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية أو البحتية والتطبيقية).

ومن خلال استعراض هذا النوع في الحوار إلى القول أن لكل منه أساليبه الفنية وآدابه وقواعده ومنهجه، ومن ثم القيم العلمية والأسلوبية تختلف إلى حد ما فيما بينها. ولكن القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية تبقى قاعدة مشتركة لها جميعاً.

التنوع الثقافي وتشجيع التعددية:

يقرر السيد الرئيس بشار الأسد في كلمته مبدأً حضارياً وهو التنوع الثقافي إذ يقول بأنه «**لا توجد حضارات، توجد حضارة واحدة هي الحضارة الإنسانية ولكن في هذه الحضارة الإنسانية هناك ثقافات متعددة**». فإذا ما توقفنا عند شعوب وقبائل نجد أن هناك شعبًا يختلف عن شعب وقبيلة تختلف عن قبيلة، ولكل شعب خصوصيته وثقافته وتجربته، ولكن يجب أن تكون هذه الخصوصية دائرة مفتوحة على الدوائر الأخرى لا دائرة مغلقة، أي أن تعيش الدوائر مفتوحة على بعضها البعض لتنطلق من الدائرة الصغيرة والدائرة الوسطى والدائرة الكبرى حتى يكون هذا التنوع سبيلاً للحوار الذي بدوره يكون سبيلاً للتعارف وأن يعرف كل واحد الآخر، وبما أننا ننطلق من عمق الإنسانية في الانفتاح على الآخر، لا نتحدث عن حوار علماني أو حوار إسلامي مسيحي أو حوار مع الغرب فقط بل يجب أن نفتح كل الآفاق ونعني بالحوار الإنساني الإنساني. وحين تبلغ أية حضارة قمة حدودها الزمانية والمكانية لا تعود ملكًا للمنبع أي

للمكان الذي خرجت منه، إذ تدخلها عناصر جديدة وتصبح بقيمها الجديدة ولغتها وإثرائها الفكري حضارة واحدة تستوعب الناس جميعًا رغم اختلافهم الجزئية وتعددياتهم المختلفة. وكما الأرض في المجتمع الواسع تحمل الناس وتربطهم بأواصر مادية ومكانية كذلك اللغة توحد الناس، حين تشملهم ببيان واحد وتراث فكري أصيل، وتطلعات تمثل إرادتهم المتشوقة نحو التقدم، واللغة ذاكرة الأمة تصل حاضرها بماضيها، كما تطل بحاضرها على المستقبل. ونحن في سورية نرفض المقولات التي تصور العلاقات بين الأمم والثقافات والهويات على خلفية الصدام والصراع بين الحضارات والثقافات، ونؤمن بـ (حوار الثقافات) ونشجع التعددية الثقافية ونسعى لحماية التنوع والمقصود بالحماية، ليس اتخاذ الإجراءات لعرقلة عملية التبادل الثقافي أو منعها إلى أبعد حدود، خوفًا من طغيان الثقافات الأخرى، بل أن نوظف ثقافتنا في زيادة رقعة اتصالاتنا وتفاعلنا مع العالم لكي نقدم أنفسنا إلى العالم من جديد على أننا أمة ذات حضارة، مثلما أنها أمة ذات أمجاد وفضلها على العالم مشهود له وما قدمته لمسيرة التطور الإنساني لا يستطيع أحد نكرانه[٨].

سورية جسر للحوار بين العرب والعالم:

إن ما تتعرض له اليوم الأمة العربية والإسلامية من هجمة شرسة وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ والعدوان الأنكلو-أمريكي على العراق ٢٠٠٣ يوضح بشكل لا يقبل الجدل النوايا المبيتة لتغييب الدور الحضاري العربي والإسلامي الخلاق في صنع الحضارة الإنسانية، وفي مقابل نموذج هنتغتون «صدام الحضارات» هذا النموذج الذي مارسه الغرب يواجه بنموذج «حوار الثقافات» الذي أبدعه العرب والمسلمين، النموذج الأندلسي للتفاعل الثقافي-الأوروبي في إسبانيا، حيث قصد الأندلس الكثير من الأدباء ومفكري وفناني المشرق العربي، جاؤوا من دمشق ومن سورية لبناء الدولة الأموية في الأندلس، وبالمقابل قام عدد من أدباء الأندلس ومفكريه بزيارات إلى المشرق العربي ومنازاته الحضارية ونهض من خلال هذا التفاعل نشاط فكري في الأندلس شمل جميع نواحي الإبداع الثقافي، فقد ألفت العديد من الكتب في الآداب والقانون والثقافة والفلسفة والطب وغير ذلك، يضاف إلى ذلك الخبرة التقنية التي أدخلها العرب السوريين في المجال الحرفي مثل الطراز المعماري لبناء البيوت

والمدن، وطريقة استخراج المياه وإيصالها عن طريق قنوات ومجاري خاصة، ومن نتائج ذلك دخول مفردات عربية في هذه العلوم، دخلت إلى اللغات الأوروبية وما تزال تستخدم حتى اليوم.

وسورية كما قال السيد الرئيس «**بلد صغير بمساحته وبعدد سكانه لكنه كبير بتاريخه وتراثه ومجتمعه. هذا الكبر هو عبارة عن غنىً اجتماعي تكون عبر التاريخ ولم يكن الزمن الطويل هو العامل الوحيد الذي جعل هذا المجتمع غنيًا بل المواقف المختلفة عبر هذا التاريخ**»(٩).

فسوريةتعتبر الحضارة الأم، فمن هنا خرج الحرف على ألسنة الفينيقيين من أوغاريت منطلقين إلى سواحل البحر المتوسط الذي أعطى بضفتيه أرفع حضارة ما زالت منبعًا للفكر والأخلاق، من سورية مركز الحضارة العالمية انطلق تصدير الأفكار والنظريات إلى العالم ولعل دمشق التاريخية والمستقبلية هي من أهم المراكز المصدرة للحضارة بسبب موقعها الاستراتيجي والذي مكنها من التفاعل في حوارات الحضارات والأديان والثقافات، وهي كما كانت تمد جسور الانفتاح بين الثقافات في القديم ما تزال تعمل على تعزيز الصلات والتفاعل بين أطراف حضارة المتوسط تمثله من حضارة ومنارة للإنسانية.

سورية ومستقبل «حوار الحضارات»:

هل لحوار الحضارات مستقبل؟ وما هي أهمية دور سورية في مستقبله؟

يجيب السيد الرئيس بشار الأسد عن ذلك في كلمته أمام صاحب السمو الملكي الأمير كارلو بوربون الصقليتين دوق كالابريا وصاحبة السمو الأميرة كاميليا بوربون الصقليتين دوقة كالابريا والسيد أنتوني بيلي مفوض العلاقات مع الدول الأجنبية في أخوية القديس جورج حيث قال: «**وأستطيع أن أؤكد لكم ولكل العالم إن سورية كما لعبت هذا الدور خلال أكثر من ألف وأربعمئة عام سوف تلعبه في المستقبل بكل ثقة**».

مما لاشك فيه أن الرابط بين الدول منذ فجر التاريخ هو شبكة من العلاقات الإنسانية والدولية السلبية منها والإيجابية ويمكن القول إن العلاقات العربية-الغربية، وخاصة دول أوروبا تاريخية وقديمة قدم التاريخ، وقد شهدت مناخات متعددة ومجالات شتى وألوانًا من الصراع، وأشكالاً من العلاقات المتوترة والدافئة وما بينهما، وتعود هذه العلاقات في مجملها إلى العلاقات الحضارية بين العالم العربي والعالم الغربي.

إن الموقع الجغرافي الاستراتيجي لسورية جعلها مركزًا تاريخيًا حضاريًا ومكنها من استيعاب كل أدبيات الحوار الحضاري وأساليبه بعد أن تعايشت فوق

أرضها ثقافات عديدة ولغات عديدة، إن ما وصل إلينا من الغرب وما عرفوه عنا يعود إلى نمو العلاقات بيننا، ولاسيما في مجال الترجمة إذ لعبت الترجمة دورًا هامًا في حوار الحضارات من خلال نقل كل ما كتب في الغرب إلينا وبالعكس وذلك عن طريق اللغة التي تعد (الأكثر خطرًا) بين الأشياء التي يملكها الإنسان، كما يقول هولديرلن، إذ إن الإنسان يسطر عن طريقها كل ما هو مهم، وكل ما يصعد إلى الأعلى أو ينحدر إلى الأسفل يتم بوساطة اللغة، والترجمة يمكن أن تكون من أبرز أشكال الحوار بين الثقافات فمن خلالها نفهم الآخر عبر أدبه الذي نترجمه إلى لغتنا كما يستطيع الآخر فهمنا عن طريق أدبنا المنقول إلى لغته، والأدب هو أحد الأسس في خلق الحوار بين الثقافات المختلفة[١٠].

كما شهدت سورية تعايشًا بين الدين الإسلامي والدين المسيحي «ووقف المسيحيون والمسلمون مع بعضهم بعضًا في كل المواقف دون استثناء كجسد واحد» فكان الجامع الأموي من رموز هذا التحاور الحضاري وكذلك «ضريح يوحنا المعمدان» الموجود داخل الجامع الأموي، واللغة الآرامية لغة السيد المسيح التي ما زالت بعض البلدان تتكلمها في سورية مما أهّل سورية إلى لعب دور هام هو الدور التحاوري للمستقبل وفي المستقبل أيضًا[١١].

وسورية تدعو لحوار حضاري جاد بقلب مفتوح وشجاعة خاصة وصراحة تضع النقاط على الحروف ولا تدع مجالاً للأفكار المشبوهة خاصة تلك الأفكار التي ملأت أذهان الغربيين تجاه العرب والمسلمين بعد الحادي عشر من أيلول. ويجب تفعيل الحوار مع مثقفي الغرب المنصفين الذين خرجوا بالملايين يعارضون ويندّدون بالغزو الأمريكي على العراق، ومع المدافعين عن قيم العدالة والتوازن الدولي من مفكرين وأساتذة جامعات وكتاب يتبرؤون من السياسة العسكرية الأمريكية. كما يجب أن نمد أيدينا لأمثال هؤلاء وأن نزيل حواجز الإعلام الموجه لنصل بقيمنا وأفكارنا لجماهير الغرب. علينا أن نستخدم وسائل التقنيات الحديثة كالقنوات والشبكات الإلكترونية لاجتياز المواقع والحواجز الثقافية وندعم ثقافة الاعتدال والتسامح في مواجهة ثقافة التزمت والسلبية التي نادى بها سيادة الرئيس بشار الأسد في كلمته مؤتمر القمة الإسلامية بماليزيا عام ٢٠٠٣ إذ قال: «فالخطر علينا لا يأتي من حرب عسكرية أو اقتصادية فحسب، بل من حرب ثقافية يجب التنبه إليها أولاً، فهي الأخطر لأنها تؤدي إلى تشويه هويتنا أو إلغائها.. وهذا الأمر لا يمكن تحقيقه دون تنسيق وتعاون بين دولنا وشعوبنا. فالتعاون ينتج حوارًا والحوار هو نقيض الانغلاق والانغلاق مرتبط بالجهل»[١٢]

خاتمة:

لا شك في أن لسورية حاضنة الحضارة الإنسانية دورها الهام في دفع العلاقات الحوارية المستقبلية. ويتوقف هذا أيضاً على مبادرتنا كعرب وقدرتنا على الفعل وتفعيل دور المنظمات الدولية ولا سيما الثقافية منها وأن نستفيد من الفرصة الذهبية التي أتاحتها لنا إدارة معرض فرانكفورت للكتاب في ألمانيا لتقديم صورة العرب للعالم ولإبراز القيم الحضارية العربية، وتعريف الرأي العام الأوروبي بالمضامين الحقيقية للثقافة العربية الإسلامية. ويعد هذا المعرض من أهم الفعاليات الثقافية في العالم والعرب ضيف شرف عليه في دورته القادمة من ٦-١٠ تشرين الأول ٢٠٠٤، والعالم العربي حاضر حي وهو يمتلك رؤى أكيدة لمستقبل مشرق، أما النظريات العمياء حول نهاية التاريخ، فإن حيوية بعض القادة العرب كالرئيس بشار الأسد تدحضها، وتبرهن كل يوم على أن تاريخهم ما زال في بدايته، ولسورية رسالتها التي تبنتها وهي كسر القواقع الفكرية والاحتكارات المعرفية وأحادية الرأي، وتشجيع التعدد والانفتاح على الآخر وترسيخ الحوار كوسيلة لتنمية الأفكار.

الحواشي

(١) – انظر برامج وزارة الخارجية الألمانية على هذا الصعيد بإصدار مجلة (التبادل الثقافي) بعنوان: الحوار مع الإسلام بين الادعاء والواقع، Zeitschrift für Kulturaustausch. 25Jg. 1/02.

(٢)- برهان غليون: نقد (صراع الحضارات) في أصل التفاهم بين الأجناس، مجلة الآداب، العدد٣، السنة ٤٨، بيروت ٢٠٠٠، ص ٥٤.

(٣)- محمد علي التسخيري: قيم الحوار والتعايش في الرؤية الثقافية الإسلامية، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، بدمشق، ٢٠٠٢، ص ٦١.

(٤) – ماجد شدود: حوار الحضارات وآفاق المستقبل، منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، الجزء الأول، ص ٩٢.

(٥)- قرآن كريم: سورة يونس الآية (٩١).

(٦) –عبد اللطيف عمران: تفاعل الحضارات من الحوار إلى الصراع في: دراسات سياسية - ٢- القيادة القطرية- ٢٠٠٣- ص ٩٢.

(٧)- محمد يحيى الخراط: قيادة ورؤية سورية لـ«حوار الحضارات» في: صحيفة تشرين، ٢٥- ٣- ٢٠٠٤.

(٨)- علي عقلة عرسان: مكانة الحوار الثقافي في بناء الحضارة في: الفكر السياسي، العدد ١٦، صيف ٢٠٠٢، ص ١٦-١٧.

(٩)- صحيفة تشرين: العدد (٨٨٩٢)، ٢٢ آذار ٢٠٠٤.

(١٠)- نجاح هارون: ترجمة الأدب وآفاقه المستقبلية في حوار الحضارات، غير منشورة، ص ١٣.

(١١) – محمد يحيى الخراط: المرجع السابق.

(١٢) – انظر كلمة السيد الرئيس بشار الأسد في مؤتمر القمة السلامية بماليزيا في: المناضل، العدد ٣٢٢، أيلول، تشرين الأول، ٢٠٠٣، ص٧.

١٧١

الماضي يتحدّث عنّا

حوار مع المفكرين العرب في عصر النهضة

د. محمد جمال طحّان (*)

كنتُ مرهقًا بعد يوم طويل شاقّ وأنا أراقب الأعمال الكاملة قبل أن يظهرَ صاحبُها.

وأكثر ما أضجرني تلك المقابلة (التلفزيونية) التي دامت ساعتين من أجل تسجيل لايتجاوز عشرين دقيقة، ومردُّ ذلك إلى أنّني كلما قلتُ شيئًا يحسبُه المذيعُ ممنوعًا، يوقف التسجيل لنعيدَهُ مرّةً أخرى بحيث يخلو من الأفكار الممنوعة أو الكلمات التي قد تجرح شعور الرقيب. ولم أدرِ حتى الآن أيّ رقيبٍ يعني.

(*) د. محمد جمال طحّان: باحث، عضو اتحاد الكتاب العرب واتحا د الصحفيين، له كثير من المؤلفات منها: الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي، مشاغبات فكرية، الحاضر غائبًا أفكار غيرت العالم..

ولأن معجمي اللغوي مكتظٌّ بالسواد، كنتُ في كلّ مرة أتجاوز الخطوطَ الحمراءَ التي قد تَمَسُّ المسؤولين عن انحطاطنا، وكان المذيع مصرًا على حذف ما يراه ممنوعًا، ومُصرًا على إجراء المقابلة أيضًا.

وهكذا عانينا معًا من شبح قائمة الممنوعات التي زرعها مجهولٌ في قلوب أفكارنا، ولم نعد ندري ماالذي يمكن أن يُقالَ بعد ذلك من حيث النتيجة لم يعرض من المقابلة سوى سبع دقائق فقط.

هذه مشكلة.. والمشكلة الأخرى أن ممنوعات الإذاعة تختلف عن ممنوعات الصحافة التي تختلف عن ممنوعات الكتب والمحاضرات.

ولقد أرهقني جمعُ المقالاتِ التي ردّها رؤساء التحريرِ إليَّ بعد أن وضعوا تحت بعض الجملِ خطوطًا حمراء ورغبوا إليَّ بتعديلها، ومن ذلك ما أوردته في إحدى المقالات حين وصفت إحدى الصحف بأنَّها تسير حثيثًا نحو الهاوية بفضل تقريب أهل الثقة على أهل الخبرة، وفق المعنى المتداوَل في أدبياتنا الحديثة.

وهكذا فإنَّ تجربتي مع بعض مراكز الإعلام جعلتني مؤطَّرًا في مايمكنُ أن أقولَهُ.

أمامي الآن الأعمال الكاملة للطهطاوي والأفغاني وأديب اسحق ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي.. فما الذي يمكن أن أقولَهُ عنهم، ويكون على علاقة بالعصر، وليتجاوز الممنوع؟

إنَّ محاضرةً واحدة لن تستطيع أن تفيَ عصرَ النهضة حقَّهُ، ولابُدَّ لي من أن أتناولَ كلَّ مفكِّر على حدة، بل لابد أن أتناول مسألة واحدة في فكر واحد من هؤلاء العمالقة، فكيف أفعلُ ذلك؟

وفيما أنا أعاني التأرجحَ بين الفكَر إ ذ بشخصٍ ملتحٍ تعلوهُ البِشر يبتسمُ وهو يسألُني عن سبب حَيرتي وارتباكي.

سألتهُ مندهشًا مِن زائرِ الليل: - ومَنْ أنت؟

جلس وهو يقول: -أنا العبد الفقير لله الإمام عبد الرحمن الكواكبي.

قلت له: لقد وضعتموني في مَأْزِقٍ حَرِجٍ أيُّها الشيخُ الجليل.. كيف أتحدَّثُ عن أعمالكم وأمامي آلافُ الممنوعات، وأمّي ماتنفكُّ تسألني:

- كم ستجني من هذا السهر (قم نم وريّح جثتك).

قال: - ولايهمّك.. في زماننا كان الأمرُ كذلك أيضًا.

قلت: - وهل لديك حلٌّ لتجاوز هذه المشكلة.

ضحك: - الحلّ دائمًا موجود.. والمهم أن تعرفَ ماذا تريد. لقد واجهتُ مثلَ هذه

الظروف حين كنت أشتغلُ على كُتُبي وصحافتي. كانت زوجتي تتحسر علي وعلى مستقبلي وهي تقول: - كيف تضيّعُ أوقاتك بين الأوراق في مسائل مُهلكة بدلاً من أن تقومَ بعمل مفيد؟ ويبدو أنَّ الأمرَ كذلك معكَ أيضاً.

قلتُ له: لكنّني الآن بصدد مشكلة أخرى وأخشى أن أتورَّطَ في جنون أندمُ عليه.

همس لي: - قل على لساني: جاءني عبد الرحمن الكواكبي، وطلبَ إليَّ أن أتحدَّث معه حول مسائلَ تهمُّ الأمَّة.

قلتُ له: منذ زمن طويل وأنا أرغب في إجراء حوار معك حول كثير من المشكلات التي نعانيها، ولكنني لم أجد المناسبة.

قال: المناسبة موجودة.. بمناسبة مرور مئة عام على وفاتي. بعد صمت قصير، اقتنعتُ بحجّته، وهاأنذا أحقّقُ رغبتَهُ، وأحمّلُهُ مسؤوليَّةَ أقواله.

حين هممتُ بالحوار، فوجئت بهالة نور تحيط بستة رجال. ألقوا التحيّة، وتحدث أحدهم بلسان الجميع، قائلاً: سمعنا بمسألة التخلف فجئنا نرغب إليكما أن نشترك بالحوار. لاحظ الكواكبي دهشتي فابتسم قائلاً:

أعرّفك بأصدقائي: رفاعة رافع بك الطهطاوي، السيد جمال الدين الأفغاني، الإمام محمد عبده، خير الدين باشا التونسي، صاحب الدرر أديب اسحق، والشيخ رشيد رضا.

❖ بداية نسأل الإمام الكواكبي وقد مضى قرابة قرن ونصف على ولادته (٩تموز ١٨٥٥م)، ومضى قرن على وفاته. ما أسباب مانحن فيه من تخلّف حتى فقدنا إنسانيتنا وتحوّلنا إلى مجرد أرقام وفق مايُملي علينا؛ وما الجهة التي تشلّ حركتنا لنمسي غير قادرين على الفعل في محيطنا المعاصر؟

❖❖ إن البلية فقدُنا الحرية. إن المنشأ الأصلي لكل شقاء بني حواء هو انحلال السلطة القانونية لفسادها، أو لغلبة أشخاص عليها. وهذا الفتور الذي نعانيه إنما ينشأ من أسباب كثيرة وكلها ترجع إلى ثلاثة أنواع: وهي أسباب دينية، وأسباب سياسية، وأسباب أخلاقية. إنَّما لابد أن نلاحظ السبب الرئيس الذي يتحكّم في جملة الأسباب الأخرى ويوحّدها فينتشر الفساد، وهذا السبب هو الاستبداد. وهنا بدا الأفغاني غاضباً وقال بحزم: بل الكسل هو السبب. ماذا يقعد بالنفوس عن العمل، ماذا ينحدر بها في مزالق الزلل، إذا رُدّت المسببات إلى أسبابها، وطُلبت الحقائق من حدودها ورسومها وجدنا لهذا علة هي أم العلل، ومنشأ يقرن به كل خلل: الجبن. الجبن هو الذي أوهى دعائم الممالك فهدم

بناءها. هو الذي قطع روابط الأمم فحلّ نظامها.

هدأت ثورةُ السيد الأفغاني وخفّت لهجته الحادة، فجلس وقال بهدوء وأناة إذاتصفحنا تاريخ كل جنس وجدنا حظه من الوجود على مقدار حظه من الوحدة، ومبلغ الأمة من العظمة على حسب تطاولها في الغلب، وما انحط شأن قوم إلا عند لهوهم بما في أيديهم، وقناعتهم بما تسنى لهم ووقوفهم على أبواب ديارهم ينظرون طارقَهم الأجنبي.

قال الشيخ رشيد رضا: أنا عندي رأي آخر. إن سبب التخلف هو أن المسلمين فرّطوا بحقيقة دينهم بتشجيع من حكام سياسين فاسدين. والإسلام الحقيقي ينطوي على أمرين: القول بالتوحيد، والشورى في شؤون الدولة وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسي الثاني بتشجيعهم على التخلي عن الأول.

قال خير التونسي: لن نتوصل إلى لب المسألة مالم نجعلْ متخصصًا.

تقدم الإمام محمد عبده قائلاً: أنا مع هذا الرأي، فليخترْ أحدُنا موضوعًا للحوار، وبما أن الكواكبي كان أولَ الحاضرين، وهو من المدينة التي يدور مؤتمرنا فيها، فليكن هو من يختارُ موضوعًا للحديث.

بعد أن وافق الجميع قائلين: نعم الرأي.

ابتسم الكواكبي قائلاً: لقد أفنيتُ عمري في تبين طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، وأنا أختار البحث في هذه المسألة.

بعد أن جلس الجميع واطمأنّوا، التفتُ إليه سائلاً: **هل للإمام عبد الرحمن الكواكبي أن يعرّف لنا الاستبداد؟**

❖❖ الاستبداد لغةً هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة، أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة. أي هو استئثار المرء بالحقوق العامة لنفسه، تلك الحقوق التي يجب عليه أن يشارك فيها الآخرين. وأقصد بالاستبداد عمومًا استبداد الحكومات وقد تمحّص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي وهو صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرّف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولاعقاب، بل يمكنها أن تضع القوانين التي تشاء، وتبطلها حين تشاء. إن الناس وضعوا الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد جعل الرعية خادمة للرعاة.

❖ **كيف يمكن أن نفرّق بين الحكومة الشرعية العادلة والحكومة المستبدة، وهل يتجسّد الاستبداد في شخص واحد، أو في شكل واحد للحكم؟**

❖❖ الحكومة قد تتخذ لنفسها أشكالاً

متعددة مع أن جوهرها واحد هو الاستبداد. إن صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغلبة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المنتخَب متى كان غير مسؤول.. [صمت الكواكبي برهة وهو يتأمّل ثم قال] وتشمل أيضاً الحكومة الدستورية المفرّقة فيها بالكليّة قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة. قال الطهطاوي: الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين. إن الملوك الذين لايهمهم سوى أن يرهبهم الناس، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً، إنما هي وباء الجنس البشري.

صمت الطهطاوي ثم أضاف: كل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخّص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز فعله دون وجه مرعي يعدّ حرماناً له من حقّه، فمن منعه من ذلك دون وجه حق يكون متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه.

ثم استهجن تصرّف الخليفة الذي يرضى أن يحكم مجموعة من القطيع وقال: «من ملك أحراراً طائعين، كان خيراً ممن يملك عبيداً مروّعين».

قال خير الدين التونسي: المهم ألا يُطلق أمر الوطن لإنسان واحد، كائناً من كان وعلى أي حال كان.

ثم أضاف: إن تصرف الإمام في أحوال الرعية لايخرج عن دائرة المصلحة، أما المصلحة الشخصية للحاكم فهي دليل الفساد وقد ازدهرت الأمة الإسلامية حين جرت سياستها على مقتضيات المصلحة العامة. وتأخرت حين تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية. وفي رأيي: الاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة.

قال الأفغاني: بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. الاستبداد يعني غياب القوانين.

ونبّه إلى أهمية نزاهة الانتخابات قائلاً: إن القوة النيابية لأي أمة كانت، لايمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلا إذا كانت من نفس الأمة. إن أي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها.

قلت: أستاذنا الإمام إذا وعد الحاكمُ الأمةَ بالحرية ونزاهة الانتخابات حتى استوى على العرش فاستبد كما يقول المثل إذا تمسكن حتّى تمكّن فما الذي تفعله الأمة حينذاك؟

أجاب الأفغاني وعلائم الغضب بدت في صوته: إذا حنث الملك بقسم وخان الدستور فإما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس.

قال محمد عبده بهدوء: إن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع.

قال أديب اسحق: لايصح تسمية الدولة المستبدة مطلقًا بدولة متمدنة. والاستبداد هو تصرف واحد من الجماعة بدمائهم، وأموالهم، ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء كان مايجري مخالفًا لمصلحتهم أو موافقًا لها.

قال الأفغاني: إن صاحب الأمر والنهي في الشرق يريد أن يظلمنا فنكافئه بالشكر، ويغتصب حقوقنا ونجازيه بالثناء. يظن أنه يقدر على الجلوس بجوره مجلس العدل وأن يقيم سيئاته مقام الحسنات، أما أنتم يا أبناء الشرق فلا أخاطبكم ولا أذكركم بواجباتكم، فإنكم قد ألفتم الذل والمسكنة.. لاتقدرون على الدرء والإقدام.

قلت: كأنك تصف حالنا أيها السيد، ليس مع الحكّام وإنما حالُ الشرق الذي عليه أن يشكرَ الهيمنة الأمريكية التي تجلس مجلس العدل وتمارس أسوأ أنواع الظلم والاحتلال، ونحن - صاغرين - لايسعنا إلا أن نحاول تبرئةَ أنفسنا من وصمة الإرهاب خشيةَ غضب هذه الأمريكا وذيلها الصهيوني.

قال أديب اسحق: نرجو ألا تمارس علينا ألاعيبك الصحفية أيها السيد.. ما لنا ولهذه الأمريكا.. نحن نتحدث عن الاستبداد وطبائعه، ولا أحد يجاري عبد الرحمن في وصفه وفضح أساليبه.. ابقَ في الموضوع.. ووجّه أسئلتك العتيدة إلى السيد الكواكبي.

بلعتُ ريقي خجلاً وتوجهت إلى الكواكبي متلعثمًا وأنا أسأل:

❖ وما هي صفات المستبد؟

❖❖ المستبد في لحظة جلوسه على عرشه، ووضع التاج على رأسه يرى نفسه كان إنسانًا فصار إلهًا لايُناقَش ولا يُعصى له أمر، ولعلمه بأنه ناقص وأن قدراته لاتتجاوز الفعل الإنساني، بل تتحكم به الغريزة العدوانية ومرض البطش الذي تترفع عنه بعض الحيوانات؛ لذلك فإن الجالس على العرش ترتعد فرائصه خوفًا من رعيته، ويدرك بما يعلمه عن نفسه من ظلم وتعسّف، بأن الرعية قد تجرّده من تاجه في أي لحظة، لذلك فإنه يستعين بأظلم الناس ممن يثق بأنهم على شاكلته، لردع من تسوّل له نفسه دفع الظلم أو ردّ الطغيان. فينشئ جيشًا من المستبدين الصغار.

❖ ولكن كيف يمكن للمستبد أو للحكومة المستبدة أن تستمر فترة طويلة في الحكم، ألا يوجد أحد من المستَبَدِّ بهم قادر على مواجهة الحاكم الظالم. ثم ألا يمكن أن يكون الحاكم محكومًا بأعوانه الذين يخفون عنه حقيقة الظلم الذي

يعاني منه مواطنوه في ظل حكم يتّصف بالطغيان؛ وهل يخاف الحاكم بأمره الله أم الأعوان أم الشعب؟

❖❖ [يصمت الكواكبي برهة ثم يبتسم وكأنه يريد أن يغنيه التلميح عن التصريح، ثم يقول] إن المستبد لايخرج قط عن أنه خائن خائف محتاج لعصابة تعينه وتحميه فهو ووزراؤه كزمرة لصوص: رئيس وأعوان. ولايلبث أن يتخوّف حتى من أعوانه الذين تعوّدوا أن يرتكبوا كلّ جريمة لحسابه، فيخشى أن ينقلبوا عليه بما يعرف عنه من أخلاقهم، فيحاول تنحيتهم والقضاء عليهم وبذر الفتن بينهم حتى لايتفقوا عليه. والمستبد يوهم الناس عن طريق التنكيل بأعوانه، بأنه صالح عادل، وأن مساعديه ووزراءه هم الأشـرار الذين يرتكبون الفواحش في غفلة منه. وكثيرًا مايصدّق الناس متناسين أن المستبد هو الذي يعيّن هؤلاء المساعدين والوزراء الأشراء، بل هو الذي اختارهم وهو يعلم بأنهم يحملون تلك الصفات لتبقى ملفّاتهم بين يديه يستخدم منها مايشاء وقت مايشاء لقدّم أكباش فداء ويحاول تبييض صفحة حكمه كلّ حين على حساب هؤلاء الذين يُعَدّ لهم الدرك الأسفل من النار.

❖ ولكن ياسيدي، ألا يوجد حول الأمير بعض المصلحين الذين يمكن أن يدلّوه على الطريق الصواب؟

❖❖ المستبد أحمق لأن عقله يبقى يجترّ معارفه الأولى فقط، بسبب أسلوبه الاستبدادي في التفكير، أوّلاً، ولنفاق الآخرين الذين يجارونه في أخطائه ثانيًا، لأن كل من يحيط به يخشى أن يَدُلَّه على صواب الطريق، فيما يخالف رأيه، فيفقد رأسه أو مركزه. لذا فإن المستبد، خلال حكمه كله، يبقى يخبط خبط عشواء غير دار بالفرق بين الصواب والخطأ. إن مستشاري المستبد لايصرّحون بآرائهم الفعلية، وهم لاينفكّون يحاولون استنتاج مايريد المستبد أن يقوله فيُدلون به على أنه رأيهم. لذلك حقَّ القول: «إن الصدق لايدخل قصور الملوك»، مما يجعل الخطأ يجرّ الذي بعده إلى أن يصح عقل الملك (=المستبد) مشوّشًا مضطربًا يداخله الخبَلُ إلى أن ينتهي بالجنون، مالم يُنهَ بطريقة أخرى. ذلك فضلاً عن أنه يبقى طوال حياته أشقى الناس عيشًا وأتعسهم فكرًا وروحًا.

❖ ولكن ماصفات الأعوان - الأعيان، كيف يعيشون، وكيف يفكّرون، وكيف يختار المستبد أعوانه؟

❖❖ إن المستبد يحرص على أن يكون أعوانه من حثالة المجتمع، ويحفظ لهم مراتبهم الوظيفية على هذا الأساس بحيث يكون أسفلهم طباعًا وخصالاً أعلاهم وظيفة وقربًا، ولهذا لابد أن يكون الوزير

الأعظم للمستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة. ذلك ليتمكّن من تسليطه على رقاب الناس، وهو على يقين بأن هذا الشخص وأمثاله لن تأخذهم الرأفة بأحد، ولن (يعصوا) لمولاهم أمرًا يشمّ فيه رائحة الدم والانتقام. إن أكابر رجال عهد الاستبداد لاخلاق لهم ولا ذمة، فكل مايتظاهرون به أحيانًا من التذمر والتألم يقصدون به غش الأمة، معتمدين على أن الاستبداد قد أعمى بصر الأمة وسهّل غشّها، لذلك فهم يتبجّحون كذبًا بأنهم هم الذين سيغيّرون الأوضاع، وأنهم فقط ينتظرون الفرصة السانحة، وهم في الواقع يبتغون تثبيط عزائم الناس وامتصاص ثورات غضبهم. وهؤلاء المخادعون جبناء مرتشون، وما ثرواتهم المكدسة إلا من السرقات المسموح بها في عهد الاستبداد، وما هم إلا فخورون بمشاركة المستبد في امتصاص دم الأمة، ذلك بأخذهم العطايا الكبيرة والرواتب الباهظة، وهم يتصدقون بالقليل، وقد يشاركون في بناء المعابد سمعةً ورياءً، و«كأنهم يريدون أن يسرقوا قلوب الناس، بعد سلب أموالهم، أو أنهم يرشون الله، ألا ساء مايتوهّمون». أكرّر ثانية: إن وزير المستبد لابد أن يكون مستبدًا مثله، يحمل سيف المستبد ليغمده في الرقاب بأمر المستبد لا بأمر الأمة [..] لما يعلم من نفسه أن الأمة لاتقلّد القيادة لمثله. وبعد أن يألف عمّال الاستبداد لذة البذخ والجبروت، لايمكننا أن نصدّق مايبديه بعضهم من تبرّم، من أسلوب الحكم، ومن اهتمام بمصالح الأمة، إذ كيف يمكن المستبد أن يرضى بالدخول تحت حكم الأمة ويخاطر بعرض سيفه عليها فتحلّه أن تكسره تحت أرجلها. إن تلوّم المستبدين - الأعوان على المستبد الأكبر إن لم يكن خداعًا للأمة فهو حنق على المستبد لأنه بخس ذلك المتلوّم حقه فقدّم عليه من هو ودونه في خدمته بتضحية دينه ووجدانه. إن المستبد وأعوانه ماهم إلا جماعة متكاتفة على ظلم الناس، متعاونة على إيقاع الاستبداد على الآخرين.

❖ كيف يؤثّر الاستبداد في حياة الناس، وكيف يعيشون في ظله، وهل يمكن أن يمتد تأثيره إلى العلاقات الاجتماعية بين الناس؟

❖❖ إن المستبدين وشركاءهم غيّروا الدين وحرّفوه ليخدم مصالحهم. وقد منع الاستبداد الحكماء من تفسير قسميّ الآلاء والأخلاق من القرآن، ومنع العلماء من استخراج ما فيه من معانٍ علمية أثبتها العلم على مر الزمان. وذلك كلّه ليبقى التفسير المشوّش، الذي يحمي مصالحه، سائدًا، إن التفسير المدقق الصحيح للقرآن ينشر العلم والوعي الديني بين الناس على حين لايناسب غرض المستبدّين أن يعلم عبيدهم أن لاسيادة ولا عبودية في الإسلام ولا ولاية ولاخضوع. وهكذا فإن الاستبداد

يلعب بالدين فيفسده، ويولّد الفتن التي لاحياة له من دونها.

كما يؤثر الاستبداد في العلم سلبيًا حيث يحاول المستبد أن يبقى الرعية في حالة جهل حتى لاتعرف معنى الحرية،ومعنى المشاركة في الحكم. فهو يعرف أنه لا استبداد إلا مادامت الرعية جاهلة، وأنه كلّما زادت الرعية جهلاً أمكنه زيادة استبداده من غير اعتراض.

والخلاصة أن المستبد يكره العلم والعلماء، **لأن** وجودهما يعني انحلال **سلطته التي لاتقوم** إلا على الجهل، لذلك يبقى في صراع ضد العلم والعلماء، لأن العلم يكشف زيف الادّعاء، لذلك يحرص المستبد على مطاردة العلماء، سعيًا منه للتنكيل بهم وإسكاتهم عن بيان فساد إدارته. وهو إذ يفعل ذلك فإنه يستبدل العلماء المتعالين المائلين، يمنحهم الألقاب العلمية الرفيعة ليضلل الناس عن حقيقتهم ليتّبعوهم من دون العلماء الحقيقيين. [يصوّر الكواكبي ذلك وهو يطلق زفرة حسرة وأسى] قاتل الله الاستبداد الذي استهان بالعلم حتى جعله كالسلعة يُعطى ويمنح للأميين ولا يجرؤ أحد على الاعتراض. والعلم كما أنه الضدّ المباشر للمستبد، فإنه لايناسب سلسلة المستبدين الصغار أيضًا، الذين يعينون المستبد الأكبر على مكافحته. إن العلم لايناسب صغار المستبدين أيضًا كخدمة الأديان المتكبرين وكالآباء الجهلاء والأزواج الحمقى وكرؤساء كل الجمعيات الضعيفة، لأن العلم يكشف زيف الادّعاء وعُقَد النقص، مما لايدع مجالاً لسطوة السفهاء. لذلك يحرص الاستبداد على أن يحاربَ العلم فيفسده، وأن يضغط على العقل فيفسدُه، وأن ينشر الأفكار الغامضة المتناقضة ليجعل العوام في معمعة بحيث لايعود بإمكانهم التمييز بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، ويسلبهم الراحة الفكرية فتمرض عقولهم، ويصل تسفّل إدراكهم إلى أن مجرد آثار الأبهة والعظمة التي يرونها على المستبد وأعوانه يبهر أبصارهم فيرون ويفكرون أن الدواء في الداء، فينصاعون بين يدي الاستبداد، ويتم له ما أراد. ويبقى طوال وجوده حريصًا على أن يقلب الحقائق في الأذهان. مستغلاً بساطة الناس ليحشو رؤوسهم بالأفكار التي تعزز وجوده وتنمّي خضوعهم لسطوته. إنه يُهم العوام بأنه عظيم وأنهم سافلون فينصاعون له صاغرين مصدّقين. بالنظر إلى مايلاحظونه عليه من علائم الأبّهة والتعظم والتكبّر.

ويتحكم الاستبداد حتى في أفكار العقلاء، فضلاً عن العامة، فيسوقهم إلى تسمية الغالبين بالرجال العظام، ويجعلهم ينظرون إليهم نظرة إجلال واحترام، مع أنهم قتلة مخربون، لاهمَّ لهم إلا تحقيق

مزيد من الاستبداد. إن المستبد، بمعاونة عصابته من المستبدين الصغار، يستطيع أن يخدع بعض العلماء، ويجعلهم يرون في قسوة المستبدين قوة، وفي مقدرتهم على البطش بطولة، وفي مجازهم انتصارًا، ويعمل هو، من ناحية أخرى، على كمّ الأفواه المعارضة وخرق قول القرآن الكريم: (ولايضارَّ كاتبٌ ولا شهيدٌ) ويسارع إلى تعليم الناس الانقياد، عن خوف وجبن، من غير إعمال عقل أو جرأة على التفكير الحر.

❖ ولكن، أيها الشيخ الجليل، ألا توجد للاستبداد حسنات، ألا يجمع الأمة على كلمة واحدة ليتضامنوا تجاه الأخطار الخارجية؟ ألا يشيع في زمن الاستبداد الأمن ويعم الاستقرار وتقل الجرائم التي نسمع عنها كل يوم في الدول التي تسمي نفسها ديمقراطية؟

❖❖ قال محمد عبده في الأحوال الطارئة قد نحتاج إلى طاغية يوحّدنا، ثم تساءل: هل يعدم الشرق كله مستبدًا من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن أن يصنع في خمس عشرة سنة مالا يصنع العدل وحده في خمسة عشر قرنًا؟

قلت: وكيف تبيح الاستبداد يا شيخَنا؟

قال: لأن الاستبداد لايُرفع إلا بعد تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة. بانتظار تلك نطالب بالمستبدل العادل.

قال الطهطاوي: فلنستمع إلى رأي الكواكبي في هذه المسألة.

قال الكواكبي: يا بُنيّ، أصلحك الله، لاتوجد أية حسنات يمكن أن تُعزى للاستبداد. وما تغضي الناس عن أفعال المستبدين إلا دليل على ألفة الخنوع لا دليل على انتشار التسامح في زمن الاستبداد. وما حُسن الطاعة إلا تعوّد على الانقياد من غير تفكير. وما قلّة ذكر الجرائم إلا بسبب إخفائها وعدم تمكّن أحد من نقدها وتفنيدها، لابسبب ندرتها أو انعدامها. يابُني، إنّ مايحدث في زمن الاستبداد أن الناس يتّبعونه في تسمية الأشياء بغير أسمائها، فيصبح النصح فضولاً، والغيرة عداوة، ويجارونه في اعتبار النفاق سياسة، والاحتيال كياسة، والدناءة لطفًا، والنذالة دماثة.

إن السياسة السيئة هي أساس استيلاء الفساد على الفكر العام، وهي التي تجعل الناس يألفون أمورًا تضرّهم إلى أن صارت طباعًا لهم يركنون إليها ويحافظون عليها كما قيل:

ألفتُ الضنى لمّا تطال مكثُـهُ

فلو بانَ عن جسمي بكتهُ الجوارحُ

وهكذا حتى أمسينا ربما نقتل الطفل في حجر أمه ونلزمها السكوت فتسكت، ولاتجسر أن تزعج سمعنا ببكائها عليه.

وتوالت البطون ونحن على ذلك عاكفون، فتأصّل فينا فقدّ الآمال وترك الأعمال. إن فقدان الحرية يميت النفوس ويعطّل الشرائع ويجعل اليأس من إصلاح الأحوال مسيطرًا فيرتاح الناس إلى مايلقّنهم إيّاه أعوان الاستبداد ويستكينون وهؤلاء الواهنة يحقّ لهم أن تشُقّ عليهم مفارقة حالات ألفوها عمرهم، كما قد يألف الجسم السقم فلا تلذّ له العافية، إذ يكتفي المأسورون بتقليد أعوان المستبد الذين يتخلّقون بأخلاق مثلّكهم الذي تلقف عادات السراري الذميمة. فمن فساد أخلاق المستبد يفسد الأعوان، ومن هؤلاء تنتقل العدوى إلى أسرى الاستبداد، ويفشو الفساد في الدولة كلها. ويُمسي كل إنسان لايهتم إلا بمصالحه الآنية، غير مبالٍ ولا مدرك أن للآخرين حقوقًا عليه، كما له عليهم فمن أين لهؤلاء أن يعلموا بأن الإنسان مدني بالطبع، لايعش إلا بالاشتراك.؟

❖ وهل يمتد تأثير الاستبداد إلى المال، أم أن الحياة الاقتصادية تبقى بمعزل عن شؤون السياسة والحكم؟

❖❖إن الاستبداد صيّر معبوده المال، وجعله هدف حياته الوحيد، الاستبداد دينه وحياته وشرفه المال، فهو معيار احترام الناس ومصدر التمجّد. لذلك فإن المستبدين لايدّخرون فعل أي شيء في سبيل الحصول على مزيد من هذا الإله، والاستمرار بالتنعم في امتلاك هذا الشرف. ولايتوانون عن ابتداع الطرائق التي تسهّل لهم عملية الثراء السريع. وبعد انقراض عادة أكل الإنسان لحمَ أخيه بتأثير التطور، فإن المستبدين اخترعوا أشكالاً أخرى لفعل ذلك، وتفننوا في الظلم، فهم يمتصون دماء الناس باغتصاب أموالهم، ويقصّرون أعمارهم بتسخيرهم في الأعمال ويغصب ثمرات أتعابهم.

إن الاستبداد السياسي لايهمه إلا الاكتساب العاجل، وفي زمنه يتسع تفاوت الثروات بين الناس، ويُمسي الأسير، تقليداً لآسره، عبداً للمال، ويجنح الجميع للادخار. ولايمكن في ظل الاستبداد، أن يتم التموّل إلا بأن يحرم المتموّل الآخرين الرزق. والاستبداد، تسهيلاً لهذه العملية الاكتنازية، يسنّ قوانين التفاوت الاجتماعي لحماية احتكار المحتكرين. مما يجعل بالإمكان أن يشتري الغنيّ الفقير ويسخّره لخدمته.

ثم تعود مظاهر الفساد الاقتصادي كلها إلى نظام الحكم المستبد، لأن الاستبداد يُلغي العدالة من قواميسه ويشرّع كنز الثروات إذ يشجع صغار المستبدين على التعدي على حقوق الناس، الآخرين. وكلما ازداد الثري مالاً ازداد طمعاً ورغبة في زيادة التموّل، فمن يملك عشرة يرى نفسه

محتاجًا لعشرة أخرى، ومن يملك ألفًا يرى نفسه محتاجًا لألف أخرى.

أمـا الكسب المشـروع فـإنه، زمن الاستبداد، صعب المنال، وصعب حفظه، لأن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه، الذين قد يسلبونه في لحظة وبكلمة، وهو إن سلِمَ فكيف يسلم من اللصوص والمحتالين الذين يصولون ويجولون في ظل أمان الإدارة الاستبدادية التي تفضّل الإكثار من أمثالهم؟، لذلك يضطر الناس إلى إخفاء أموالهم والتظاهر بالفقر والفاقة. من ذلك تفتر همم الناس عن العمل والكسب، لأن مايحصّلونه معرّض للسلب، فضلاً عن صعوبة تحصيله.

أما الأثرياء، عبيد المال والاستبداد، فإنهم هم أيضًا لايسلمون من سلب ما في حوزتهم من أموا ل، حيث يغصبها الأقوى منهم من الأضعف،، وتبقى الأموال متنقلة بين أيدي المستبدّين، بينما الشعب في فقر مدقع، ولاتتضح معالم أثر هذا الفقر إلا في أواخر أيام الاستبداد، حيث يكون الفساد قد بلغ أوجَهُ، ولا يكون في وسع الفقراء إلا إرضاء المستبد بأي وجه كان لتوهّمهم بأن في داخل رؤوسهم جواسيس عليهم، ولايسعهم إلا تملّقه للحصول على الحد الأدنى لقوتهم اليومي، وهذا يجعلهم يضربون عـزّة النفس بعرض الحائط ويخلعون الحياء.

ويصبح لسان حال الناس يقول: «إنما السلام في مسالة الحكام وقولهم إذا أردت [الأمـر] أن يمشي ارش ثم ارش ثم ارش (...) وبناءً عليه فإذا كان الأهالي قد ألفوا الذل والرشوة إلى هذه الدرجة فلا يبقى حاجة لبيان مقدار استبداد المأمورين. هذه هي علاقة الاستبداد بالمال، علاقة نفعية، فالمال أحد أسباب انتشار الاستبداد وأحد دعائمه المهمة، والاستبداد يتحكّم في المال فيحيله إلى أداة إفساد في المجتمع، ويجعله لفئة تتحكم في رقاب باقي الناس من غير رادع أو وازع.

❖ وما قولك في التربية زمن الاستبداد؟

❖❖ إن التربية غير مقصودة ولا مقدورة في ظلال الاستبداد إلا ما قد يكون بالتخويف من القوة القاهرة، وهذا النوع يستلزم انخلاع القلوب لاتزكية النفوس. فالاستبداد يفسد التربية، وإذا فسدت التربية فسدت الأمة، كما أنه ليس في الأمة الأسيرة من يعتني بالتربية، لأن حالة عدم الاطمئنان التي يعيشها الأسرى تُضعف في نفوسهم الغيرة على تحمّل مشاق التربية، ويكفيهم انغماسهم في تحصيل الملذات الآنية، غير مدركين فائدة التربية. وأبعد الناس عن التربية هم الفقراء، لأنهم يعيشون واقع المعاناة في ألزم لزوميات حياتهم اليومية. وهذا لايعني

أن الأغنياء لايعانون من واقع الاستعباد. إلا أنهم، إلى حد ما، يمارسون استبدادا ما على سواهم من المُعدمين. ومعاناة الناس، في أكثرها، وليدة التربية التي تدعو إلى الاستسلام والخضوع، وإلى محاولة التكيف مع الوضع الذي يفرضه الاستبداد.

❖ كيف يعيش الناس إذًا في ظل الاستبداد الذي كما ترى يطال التربية والأخلاق والعمل والدين والعلم فيفسدها جميعاً، فكيف تصوّر لنا الإنسان في زمن الحكم الاستبدادي؟

❖❖أسير الاستبداد معرّض لسلب المال والشرف في أي وقت، لذلك تقل همّته على العمل، وأمله الوحيد هو أن يحتفظ بالقليل مما يحصّله من المال محاولاً إخفاءه عن أعين الناس والتظاهر بالفقر والفاقة خوفاً من فقدانه. «ولهذا ورد في أمثال الإسراء.. أن العاقل من يخفي ذهبه وذهابه ومذهبه، وأسعد الناس الصعلوك الذي لايعرف الحكام ولا يعرفونه، فليس أمام الناس، في ظل حكم استبدادي، إلا التكتم والتقيّة والحيلة لإخفاء أموالهم خشية فقدانها في زمن يسمح الحكّام فيه بالنهب والسلب. كما يضطر الناس إلى إخفاء أفكارهم وتحركاتهم وآمالهم، فضلاً عن اضطرارهم إلى إخفاء معتقداتهم، لأن كشف مالا يرضى عنه المستبد يعرّض حامله إلى السجن والتعذيب، وربما القتل.

إن الأمة المستبدّة (بفتح الباء)، بأغنيائها وفقرائها، تعيش في وطن لاتملك منه شيئًا، وإن الذي يستأثر بخيرات البلاد، كلها، هو المستبد الذي يوزع على أعوانه مايشاء. أما المواطنون فلا حقوق لهم في موطنهم، وما هم إلا أشياء، شأنهم في ذلك شأن الأشياء الأخرى، كالشجر والحيوانات والأموال.. وما هم إلا وسيلة يتوسلها المستبد ليرضي أهواءه الخاصة، ويشكّلها وفق مزاجه الشخصي. إنّ حياة هؤلاء البؤساء كلها خلل في خلل، وذلك يجعلهم هيّني النفوس، يعتقدون أنهم لايستحقون حتى الفُتات الذي يُنعم عليهم به المستبد، ويرون أنفسهم جاهلين عاجزين لايمكنهم العيش إلا بمساعدة آسرهم. ويعيش الأسير في بلبلة فكرية، مختل الشعور، غير قادر على التمييز بين الخير والشر، مريض الجسم يشيخ قبل أوانه، لاناموس له ولا إرادة ، كالحيوان. ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس وهو كالحيوان المملوك العنان، يقاد حيث يراد، ويعش كالريش يهب حيث يهب الريح، لانظام ولا إرادة!؟.

إن طفل الأسير ينشأ على تلقي المشاكسة والمخاصمة، يعاني وهو طفل من ضغط القماط، وضيق الفراش، والغذاء الفاسد. وإذا افتكرنا كيف ينشأ الأسير في البيت الفقير وكيف يتربّى، نجد أنه يلقى به في الغالب أبواه متناكدان متشاكسان، ثم

إذا تحرك جنبًا حرك شراسة أمه فشتمته، لايمكنه أن يلعب لضيق مساحة البيت وعصبية والديه مما يعانيانه ضغط الأسر، ولايستطيع أن يستفسر عما يريد فهمه خشية أن يُضرب أو يزجر لضيق خُلق أبويه وجهلهما، ثم يألف القذارة وصيغ الشتائم التي يتعلمها من زملائه في المدرسة، بعدئذ يتولى المستبدون إكما ل إفساده بالتضييق على عقله ولسانه، وهكذا يعيش الأسير من حين يكون نسمة في ضيق و ضغط، يهرول مابين عتمة هم ووادي غم، يودع سقمًا ويستقبل سقمًا إلى أن يفوز بنعمة الموت مضيعًا دنياه مع آخرته، فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه.

إن الأسرى يتأقلمون ووضع الاستبداد ومتطلباته، فهو جعل الرعية خادمة للرعاة فقبلوا وقنعوا، ولم يقوموا إلا بردّ فعل سلبي تجاه الظلم الواقع عليهم، فيقابل واحدهم التجبر عليه بالتذلل والتصاغر، وإذا تصادف أن طالب الأسير بحق من حقوقه فإنه يفعل ذلك على صيغة استعطاف، وكأنه يطلب إحسانًا لاحقًا. والأسير يتهاون في حقوقه، حتى إذا ضُرب أو شُتم فإنه يتصرف سلبيًا، فهو إما أن يتجاهل ذلّه، أو يلجأ إلى مداواته بتعطيل إحساساته بالمخدرات والمسكرات، أو بالتظاهر بأن الدين يأمر بالتسامح، فيسلك مسلك الرياء والنفاق، ويردد مع المرددين بأن الدنيا سجن المؤمن، وأن المؤمن مصاب، وأن الله إذا أحب عبدًا ابتلاه.. إلى غير ذلك، مما أدخله في أذهانهم مثبّطوا العزائم، ورافعوا لواء الاستبداد.

❖ كيف نخرج من هذا المأزق أيها السادة.. كيف نتخلص مما نحن فيه من تخلف، وكيف ندرأ الأخطار عنا؟

❖❖ قال رشيد رضا: ماحدث في الماضي يمكن أن يحدث من جديد: فالمدينة الإسلامية انبثقت من لاشيء بفضل القرآن ومبادئه الخلقية الموضعة، ويمكن بعثها من جديد بعودة المسلمين إلى القرآن، أما التقنية فهي مايمكن اكتسابه بسهولة واكتسابها يتوقف على بعض الملكات الخلقية والمبادئ العقلية.

قلت، وهل يمكن أن ننعم بالحرية التي تتمتع بها أوروبة؟

قال الطهطاوي: مايسميه الإفرنسيون الحرية ويرغبونن فيه هو عين مايُطلق عليه عندنا تعبير العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لايجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي الحاكمة والمعتبرة.

قلت: **وكيف يكون ذلك؟**

قال: لابد من تربية الملوك تربية أخلاقية.

قلتُ: وهل هذا يمحو الاستبداد؟

أجاب التونسي: إن التنظيمات أي القوانين المقيَّدة للرعاة والرعية معًا، هي الضد المباشر للاستبداد.

توجه إلى الأفغاني سائلاً: **ما هو رأيك فيما يقال؟**

قال: الحل هو في العودة إلى الإيمان ونبذ تقليد الغرب والأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. باختصار: إن الحكم الشوري هو الحكم الوحيد الصالح للشرق. قلت: **هذا الإصلاح كيف يمكن الوصول إليه؟**

قال أديب اسحق: لابد من النظر إلى الإصلاح من خلال ثلاثة أوجه: وجه السياسة ولابد في هذا الوجه من الإصلاحات المالية والإدارية والقضائية.

وجه المدينة: ولابد فيه من إصلاح المعارف، وإفشاء المساواة والحرية.

وجه الاقتصاد الاجتماعي: ولابد فيه من الأمن والوقاية وتوفير العمل وتوزيع الأشغال بين الجميع.

قلت: يرى فرح أنطون أن الدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة، ويجب أن نتوخى بقوانينها وسياستها السعادة في هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم. فما هو رأي الكواكبي بذلك.. بمعنى آخر:

*** بعد كل الذي قلته عن مفاسد الاستبداد وأخطاره، ما الذي تقترحه بديلاً عن الحكومة المستبدة؟**

** أنتم تسمونها الآن الديمقراطية، إفشاء الديمقراطية هو الحل الوحيد الذي سمّيته في كتابي الإسلامية التي تنطلق من الشورى الدستورية التي تشمل الحرية والعدالة والمساواة.

بعد بحث امتدّ ثلاثين عامًا تمحّص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية التي تعني مشاركة الرعايا في سياسة الدولة وشؤون الحكم بحثًا عن القرار الصائب في حدود القانون. وأعني القانون الذي يوافق عليه الناس لا ذلك القانون الذي يسنّه المستبدون لمصالحهم الشخصية.

الحكومة هي وكالة تُقام بإرادة الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العمومية، ولصيانة حقوق الناس العامة، التي هي حقوق مجموع الأمم، تضاف للملوك مجازًا، ولهم عليها ولاية الأمانة والنظارة. فلا يمكن للحاكم التصرّف بها وفق مشيئته الخاصة، لأنها ليست حقوقه الشخصية، وما هو إلا حارس لها مع كل من تناط بهم هذه المسؤولية. إن وظيفة الحكومة هي خدمة الناس، وتنظيم أحوالهم، والسهر وعلى أمنهم وراحتهم، ومن واجباتها

حراسة الأمن العام، والعدل والنظام، حفظ وصيانة الدين والآداب والقوانين والمعاهدات، والاتّجار، إلى غير ذلك مما يحق لكل فرد من الأمة أن يتمتع به وأن يطمئن عليه.

والحكومة العادلة هي الحكومة التي تنهض بالأمة وترتقي لها أسباب الأمن والسعادة. فالإرادة هي إرادة الأمة، التي يجب أن تبقى القوة في يدها وحدها، ليُصار إلى تنفيذ رغبتها لا رغبة الحكومة. وعلى الملوك أن يلتزموا بمشورة الملأ، وألا ينفذوا إلا ما تراه الأمة مناسباً لها، ولا يُنسب الأمر إلى الملوك إلا توقيراً لهم وعلى سبيل المجاز.

❖أرجو أن تتفضل علينا برسم معالم الطريق للتخلص من الاستبداد الفاسد المفسد. كيف يمكن التغيير في ظل حكم سلطوي يمارس العنف تجاه شعبه ويمتص دماءهم؟

❖❖في كل فترة لا بد أن يكتشف الناس طرائق خلاصهم، ومع ذلك أقول: الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، والاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم باللين والتدريج، ويجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به. ومع ذلك أيّها المحتضرون في القرن الواحد والعشرين، يمكنكم الاطّلاع على تفاصيل قواعد رفع الاستبداد كما رأيتها في كتابي (طبائع الاستبداد) لتعرفوا مقدار تطوّركم بعد قرنين من الزمان.. واعذرني.. سأغادركم إلى أواخر القرن التاسع عشر وأنتم تحلمون بالقرن الثامن أو حتى بالقرن الخامس قبل الميلاد، حيث حقّقت أثينا مالم يستطعه العرب في القرن الحادي والعشرين على الصعيد السياسي.. لاحول ولاقوة إلا بالله وهو المعين.

❖ كيف تغادرنا ياشهيد الحرية من غير أن تترك لنا بارقة أمل تخلّص مجتمعاتنا مما نحن فيه، حيث يتربّص بنا المتربصون؟

❖❖إن أبناء الأمة مسؤولون عمّا هم فيه من رفعة ومن هوان، فانظروا أنّى أنتم، ولتعلموا أنه إذا لم تحسن أمة سياسة نفسها أذلّها الله لأمة أخرى تحكمها. ومتى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها، استرجعت عزّها وسارت في دروب الترقّي.. ياقوم: أعيذكم بالله من فساد الرأي وضياع الحزم وفقد الثقة بالنفس وترك الإرادة للغير (إن الله لايظلم الناس شيئًا، ولكن الناس أنفسهم يظلمون).

❖ شيخنا الجليل، دعني أكن ملحّا لخطورة ما نحن فيه، ولن أثقل عليك، فكل ما أرجوه أن تدلّنا على رأس الخيط لنبدأ منه الإصلاح من أجل تحديث النظم العربية وصولاً إلى الوحدة وإلى

العيش الكريم، وإلى مجابهة التحديات. خـاصـةً وأنت من الذين ناضلوا من أجل بناء مشروع نهضوي عربي.

* ❖❖إنني أتعـجّب يا ولدي من أنكم لم تستوعـبوا - بعد - تجارب الآخرين، ولم تصلوا إلى مرحلة قراءة التاريخ بوعي، مع أنني أراكم كلّ يوم تصـمّـون الآذان عـبـر ماتسمّونه الساتيلايت بأن البلدان العربية في تطوّر مستمر، وأن الاقتصاد يتحسّن كل عام بنسب كبيرة، وتختارون الحاكمين بنسب لم يحلم بها السلطان عبد الحميد، مع أنكم تقفون عاجزين أمام من تسمّونهم حفنة من الصهاينة، وتعانون القهر والذل والفقر، صاغرين؟

يا عـــزيزي إن أول خطوة على طريق الترقّي هي أن تعترفوا بعجزكم وأخطائكم، وأن تكفّوا عن الحلم بما ليس في الإمكان.

المناطق العربية تجاوزت عشرين دولة وكثر السلاطين وتباينت المصالح. وليس بالإمكان الآن سـوى إعـادة النظر بهـذه الدساتير لإصلاحها وفق شروط إنسانية واقعية، وليبدأ الإصلاح بإصلاح التعليم، واستقلال القضاء، وتحديث القوانين، وتحسين الاقتصاد وفق أحدث النظريات العلمية فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها سعى إلى طلبها. وعلى رأس الأولويات لابد من التخلي عن ديمقراطيتكم الخاصة أو الشرائع التي ترون أنها تناسب كل بلد على حدة. الإنسان إنسان وحقوقه واحدة، لذلك لايكفي أن نرفع شعارات المساواة والحرية والديمقراطية بل لابد من السعي فوراً إلى تحقيقها فعليًا، وإلا فعلى الأمة السلام، وطوبى للذين يتعظون بادئين بما سعيت في طلبه أوّلاً، ألا وهو إطلاق حرية الصحافة والتعبير. لابد من حرية التفكير.. لابد من حرية التعبير..

حين كـان الكواكبي يرفع صوته بتلك الكلمات سمعت حركة خارج الغرفة وكانت الساعة قد بلغت الخامسة صباحًا، خرجت فـإذا بابنتي تتلمس الطريق إلى صـلاة الفجر، سألتني من عندك؟

قلت لها: تفضلي هل تريدين المشاركة في الحديث، عندي الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي..

أومأت بيديها غير مبالية.. ثم فركت عينيها ونظرت إليّ باستغراب ثم انفجرت ضاحكة.. وها أنذا أنقل إليكم شجون ما دار في تلك الليلة من حوار.. ومع فارق الزمن نلاحظ أن الاستبداد قد تحوّل إلى تحكم خارجي تقوده أمريكا.. تشبه طبائعه طبائعَ الاستبداد القديم.

والآن.. أتوجّـه إليكم بالسؤال: مـا هو الحل برأيكم أيها السادة الكرام؟

١٨٨

«قراءة في الصحافة النسوية السورية»

د. سهيل الملاذي(*)

إن صحافة المرأة في - نظري- هي كل ما كتبته المرأة أو الرجل، حول قضايا المرأة، في الصحافة المتخصصة أو العامة، سواء أنشأتها المرأة أو الرجل.

بدأت قضايا المرأة تثار في الصحافة العربية، منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

كانت تسود المجتمع - آنئذ- علاقات إقطاعية، قائمة على استبداد الحكام، وتحكّم الرجال، وكان المجتمع عمومًا، غارقًا برجاله ونسائه في بحر من الجهل والتخلف والتقاليد

(*) د سهيل الملاذي: كاتب وباحث سوري، ينشر في المجلات والصحف العربية.

البالية، التي جعلت المرأة سجينة البيت، بعيدة عن المشاركة في الحياة العامة، رازحة في ظل أوضاع متردية صعبة.

وكرد فعل على قسوة الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية السائدة، قام المشروع النهضوي العربي، على يد المتنورين من نخبة أبنائه، الذين رأوا أن لا نهوض للأمة، دون نهوض المجتمع، وأن نهوض المجتمع، مرتبط بتطور الوعي تجاه حقوق المرأة ومساواتها بالرجل، وانتشالها مما هي فيه من تخلف وتأخر، يعيق مشاركتها في التقدم الاجتماعي، وبالتالي في حركة النهضة العربية.

ولكن استبداد الحكام، والسياسة الاستعمارية، التي قامت بنهب الثروات، ومصادرة الحريات. وكذلك طبيعة النظام الاقطاعي القائم على العشائرية والطائفية، خلق واقعًا متخلفًا، أعاق قيام قوى اجتماعية واعية، تنقل الأمة إلى مرحلة الثورة الصناعية، وما يمكن أن يرافقها من تحرر فكري، وتطور ثقافي، ونهوض اجتماعي.

تعثر مشروع النهضة. ورأى الشيخ رشيد رضا أنه رغم التأثير الذي أحدثه الرواد الأوائل، فإن أفكار النهضة والتنوير الديني لم تدخل أعماق العامة، ولم يتفهمها الجمهور تفهمًا تامًا. (من مقدمة «رسالة التوحيد»).

ومع أن النتائج لم تكن آنية، وبالدرجة المطلوبة، إلاّ أنّ ما قام به هؤلاء المتنورون، قد أعطى ثماره فيما بعد، إذ هذا التطور الكبير في الوعي الاجتماعي بمكانة المرأة ودورها في النهضة العربية المعاصرة، مدين بالدرجة الأولى إليهم.

وقد تجلى الحديث عن حقوق المرأة، والدفاع عن قضاياها، منذ القرن التاسع عشر، وحتى الآن، في مظهرين:

١- ما قام به أنصار المرأة من الرجال، وهم كثيرون جدًا.

٢- ما قامت به المرأة نفسها، من نشاطات ومواقف، تميزت بالجرأة، وتنوعت في المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية، كرد فعل موضوعي على الظروف التي كانت تعيشها.

ولكن هذا الدور الذي قامت به المرأة، ظل مهملاً من المؤرخين- آنئذ- لسببين:

- إنّ الرجال هم سدنة التاريخ، يدونونه بما يرضي غرورهم.

- إن الأجواء الاجتماعية السائدة، لم تتح الفرصة للنظر بجدية وموضوعية، إلى ما كانت تقوم به المرأة، أو ما كانت تكتبه.

وسواء أنصف التاريخ المرأة، واعترف

بدورها، أو لم يفعل، فالحقيقة أنّ نخبة من النساء والرجال، كانوا قادة الفكر والتنوير، ودعاة الاستقلال السياسي، والتطور الاجتماعي.

وقد تمكن هؤلاء من نقل قضايا المرأة، من الشأن الخاص إلى الشأن العام، ووضعوها في إطارها الصحيح، كجزء أساسي من تحرر المجتمع. وكانت قضية تعليم المرأة في مقدمة هذه القضايا.

وفي البداية، ارتبط تعليم المرأة في بلاد الشام بالمدارس التبشيرية، ثم انتقل إلى مصر. ففي عام /١٨٣٤/، وهو العام الذي صدر فيه كتاب الطهطاوي «تخليص الإبريز»، أقامت إرسالية أمريكية مدرسة لتعليم البنات في بيروت، وبعد عشر سنوات، أي في عام /١٨٤٤/، افتتحت في القاهرة أول مدرسة لتعليم البنات.

ولكن الدعوة إلى تعليم البنات، اقتصرت منه على ما يخدم الرجال..

فالشدياق في كتابه «الساق على الساق» /١٨٥٢/ أباح للمرأة أن تتلقى بعض العلوم، التي تمكنها من محادثة الرجل، والتعامل معه.

أما الطهطاوي، فقد حدد في كتابه: «المرشد الأمين للبنات والبنين» /١٨٧٢/، تعليم المرأة في أمرين:

- الأول: أن يمكّنها من أن تصبح زوجة صالحة.

- الثاني: أن يمكّنها من ملء أوقات الفراغ، التي تشكل مفسدة لها.

ومهما يكن من أمر تعليم المرأة، فقد بقي مقتصرًا- سواء في بلاد الشام، أو في مصر - على بنات الحكام والعائلات العريقة وكبار الموظفين. ولكنه - في كل الأحوال- خلق مجتمعًا نسويًا، يتحدث عن النهضة، كما يتحدث الرجال المتنورون. بل إن نساء هذا المجتمع، بدأن الكتابة للتعبير عن الرغبة في رفع شأن المرأة. وهكذا كانت بداية عمل المرأة في الصحافة.

بدأ الأمر بجريدة «المقتطف» ببيروت، عام /١٨٧٦/، قبل انتقالها إلى القاهرة، إذ فتحت المجال للأقلام النسائية، ولكن بدون توقيع، وأحيانًا تحت عنوان: «ترجمات من بعض الصحف الأجنبية» كذلك فعلت مجلات أخرى، هي «لسان الحال» و «الجنة» و «الجنان».

وهكذا استطاعت مريانا مراش وروجينا شكري وندى شاتيسلا ومريم مكاريوس وسلمى طنوس وفريدة وأنيسة حبيقة وجميلة كفروش ومريم ليان، جذب اهتمام القراء والقارئات إلى أدبيات المرأة.

لكن هذه الحركة النشيطة في بلاد الشام، ما لبثت أن انتكست، بسبب

الظروف السياسية، من الفتن الطائفية وقمع الحريات، فلم تشهد سورية، رغم وجود عدد كبير من الكاتبات. أي صحيفة نسائية إلى أن ظهرت مجلة «العروس» لماري عجمي عام /١٩١٠/ في دمشق.

فالسلطان العثماني لم يكن يسمح بإصدار أي صحيفة نسائية، أو أي كتاب لامرأة، لأن في ذلك خروجًا عن الدين وتقاليد المجتمع الإسلامي.

ولم يشذ عن ذلك سوى الكاتبة والشاعرة الحلبية مريانا مراش، التي أصدرت ديوان شعر باسم «بنت فكر» (المطبعة الأدبية- بيروت- /١٨٩٣)، فكانت أول شاعرة يسمح لها بنشر كتاب.

لقد وجدت مريانا مراش في الصحف التي كانت تصدر خارج سورية آنئذ، متنفسًا لطاقتها الإبداعية وروحها الخلاقة، فكانت- كما يقول طرازي- أول سيدة عربية كتبت في الصحف السيارة، وأول سيدة سورية أنشأت مقالة في مجلة أو جريدة، ونشرت أفكارها في الصحف العربية.

لقد مدت الصحف، وخصوصًا جريدة «لسان الحال» (خليل سركيس- بيروت /١٨٧٧)، ومجلات «المقتطف» و «الجنة» و «الجنان» في بيروت، بمقالات جريئة، تقوّم فيها تقاليد بنات عصرها وتحثهن على التحلي بالفضيلة والأخلاق الحميدة والعادات الصحيحة، وتفتح عقولهن على العلم، وتدعوهن لمشاركة الرجل في معالجة فنون الكتابة والأدب، وتبث في نفوسهن روح المدينة الحديثة، مستمدة ذلك مما اكتسبته من تعاملها مع فكر الغرب وثقافته وتقاليده، في رحلاتها إلى أوروبا، أو في اختلاطها مع سفراء الغرب وقناصله وموظفيه- وكانت حلب آنئذ تعج بهم، لموقعها الهام، قبل افتتاح قناة السويس، وكان لمريانا أقارب يعملون في تلك القنصليات، أو في التجارة، التي تستدعي تنقلهم في مدن الغرب- أو في بيتها الذي جعلت منه منتدى فكريًا وصالونًا أدبيًا.

كانت في مقالاتها من دعاة التجديد في أساليب الكتابة، فانتقدت طرقها الموروثة، وطالبت بتحسين الإنشاء وتنويع الموضوعات والتفنن في الأغراض، وأولى مقالاتها هي «شامة الجنان» (الجنان جزء /١٥/ السنة الأولى /١٨٧٠)، ولها مقالة «جنون القلم» (الجنان/ ١٨٧١)، و «الربيع» وموضوعها تربوي (الجنان- مجلد /٧/- عام /١٨٧٦)، ولها العديد من المقالات الأخرى.

ومع رحيل عدد من المفكرين والأديبات إلى مصر، التي كانت تتمتع بجو من الحرية، لم تكن تعرفه بلاد الشام، بدأت الصحف المصرية تفتح صفحاتها للأقلام

النسائية، التي تعرض لقضايا المرأة وتدافع عنها، إضافة إلى ما كان يدور داخل الصالونات الأدبية من حوار حولها.

كان من هذه الصحف (المؤيد- النيل- الأهالي- الهلال- المقتطف- فرصة الأوقات).

وهكذا عرفت عددًا من الكاتبات السوريات، أمثال: (زينب فواز- وردة اليازجي- لبيبة هاشم- لبيبة مخايل- هند نوفل- هنا كوراني- الكسندرة الخوري)، يكتبن في صحفها مدافعات عن قضية المرأة، وكانت الصحافة هي الوسيلة المثلى لمخاطبة الوعي الجماهيري، والنهوض بالأمة والمجتمع.

إنّ معظم الكتابات حول النهضة النسائية، تجعلها تبدأ بقاسم أمين (١٨٦٣- ١٩٠٨) وكتابيه: «تحرير المرأة» ١٨٩٩، و «المرأة الجديدة» /١٩٠٠/.

ربط قاسم أمين في كتابه الأول، مشكلة تخلف المرأة بالأوضاع الاجتماعية والنظام السياسي، وأوضح التلازم الوثيق بين الحالة السياسية والحياة العائلية.

فالوضع السياسي ينعكس بالضرورة على حياة الأسر وآداب المنزل.

وهي بدورها تؤثر في مجمل التركيبة الاجتماعية، حيث ترتبط حرية الرجل السياسية بالحرية الشخصية للمرأة. وقد ترتبت على هذا الفهم للبناء الاجتماعي، موجة عارمة من الهجوم، تعرض لها قاسم أمين.

أما كتاب: «المرأة الجديدة» فكان محوره الأساسي: أن نشوء طبقة من المتعلمين العرب وتطلعها إلى تحقيق شروط النهضة وأسبابها، مستفيدة مما تعلمته عن طريق الاحتكاك بالثقافات الغربية، جعلها تبحث عن نموذج آخر للمرأة العربية، يناسب وضع الرجل المتعلم الواعي. ولهذا بدأت تدعو إلى تغيير حال المرأة، بعد أن لمست الفجوة القائمة بين المجتمعين الشرقي والغربي، وفي المقدمة نظرتاهما المتباينتان إلى المرأة وتأتي قضية التعليم في أهم الأولويات.

والحقيقة أنّ الإرهاصات الفعلية بدأت في بلاد الشام. ثم انتقلت إلى مصر، أواخر القرن التاسع عشر، بالسعي إلى ما سمي- آنئذ- ترقية حال المرأة.

ثم، إن زينب فواز، قد سبقت قاسم أمين، بعشر سنوات على الأقل.

كانت زينب فواز تطبع نتاجها الأدبي في مصر. ومن كتبها:

- الكتاب الموسوعي «الدار المنثور في طبقات ربات الخدور»: فيه/٤٥٦/ ترجمة، لأعلام النساء في الشرق والغرب. أشادت

فيه بمؤهلات المرأة، وقدراتها ودافعت عن حقوقها المشروعة في التحرر والتقدم والمساواة. شاركت به في المعرض الكولومبي، عام /١٨٩٣/.

– المسرحية الشعرية «الهوى والوفاء» /١٨٩٣/.

– رواية «حسن العواقب» أو «غادة الزهراء»، صدر عام /١٨٩٩/، مع صدور كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين. وهي أول رواية عربية. وفيها تؤكد على ضرورة العلم والعمل للمرأة، وعلى احترام عقلها وحقها في اختيار أسلوب حياتها.

– وقد تم تجاهل هذين العملين الروائي والمسرحي، حوالي مئة عام، إلى أن أخرجهما المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، عام /١٩٨٤/.

ولها: – «كشف الإزار عن مخبئات الزار»، وهومفقود – «الملك قوروش» أو «ملك الفرس»: رواية تاريخية /١٥٠٩/– «ديوان شعر» مفقود.

ولها عدد من الآثار المخطوطة، منها: «مدارك الكمال في تراجم الرجال» – «الدر النضيد في مآثر الملك الحميد».

ثم صدر كتاب، ألفته عنها مواطنتها زينب نبّوه بحبوح، من منشورات وزارة الثقافة السورية، لعام /٢٠٠٠/.

انتقلت الصحافة النسوية، في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، نقلة جريئة، حين شهدت مصر نشوء أربع مجلات نسائية، أسستها السوريات المهاجرات إلى مصر. وبذلك، لم تكتف المرأة بالكتابة في الصحف، بل تعدتها إلى إنشاء صحافتها المتخصصة.

أولها: مجلة «الفتاة»، التي أصدرتها هند نوفل في الإسكندرية، عام /١٨٩٢/، واستمرت حتى شباط /١٨٩٤/.

الثانية: مجلة «مرآة الحسناء»، التي أصدرها سليم سركيس، عام /١٨٩٦/، باسم مستعار هو مريم مظهر. ثم صدرت مجلة «أنيس الجليس» لألكسندرا الخوري دي أفرينوه، عام /١٨٩٨/. ومجلة «العائلة» لأستير مويال، عام /١٨٩٩/.

ومنذ أوائل القرن العشرين، قامت كاتبات من سورية ولبنان ومصر والعراق، بإصدار صحف خاصة بالمرأة في القاهرة والإسكندرية وبيروت ودمشق وبغداد والمهجر.

ففي مصر وحدها، صدرت حتى عام /١٩١٥/، اثنتا عشرة مجلة نسائية. منها عشر أصدرتها نساء. وأهمها مجلة «فتاة الشرق»، التي أنشأتها لبيبة هاشم (السورية الأصل»، عام /١٩٠٦/.

ساهمت الصحافة النسوية– آنئذ– في

نشر الوعي الاجتماعي بأوضاع المرأة، بوصفها جزءًا من أوضاع المجتمع العربي، ولعبت دورًا تنويريًا وتثقيفيًا في الحياة العربية عمومًا، وفي نهوض المرأة العربية بشكل خاص.

شهدت هذه الصحافة معارك ومناقشات حول تعليم المرأة خصوصًا، وأحيانًا حول الطلاق والمساواة بين الجنسين. أما قضية الحجاب، فلم يكن أحد يجرؤ على الخوض فيها. ولعلها كانت مسألة مؤجلة، لأن هم المرأة- آنذاك- أن تبحث عن أنصار لها بين الرجال، لا أن تثير موضوعًا قبل أوانه.

اتجهت الكتابات النسائية أيضًا، في اتجاه الارتقاء بأحوال المرأة العربية، اقتداء بالمرأة في الغرب، أو عن طريق تطوير إمكاناتها، وصقل شخصيتها، وتنمية ذاتها، ودعوتها للمشاركة في الشؤون السياسية، والنضال القومي، ومعاداة الاستعمار، ومقاطعة البضائع الأجنبية، وتكوين الأحزاب، للدفاع عن الحقوق الوطنية.

ونتوقف عند مجلة «فتاة الشرق»، التي أسستها لبيبة هاشم (السورية الأصل) في القاهرة، في ١٥/١٠/١٩٠٦، وعاشت حوالي ثلاثين عامًا. يقول فيليب طرازي عنها (تاريخ الصحافة العربية: ٤/٢٩٦):

«لا نعرف مجلة نسائية- قبل فتاة الشرق، وبعدها- بلغت هذا الشوط من الجهاد الأدبي. وهي دائبة في الانتشار بلا انقطاع. يرجع الفضل في ثباتها ونموّها ورواجها، إلى منشئتها الكاتبة الشهيرة لبيبة هاشم، التي شيّدت جنسها بمجلتها، صرحًا خالدًا في دولة الأدب والبيان».

وهي ابنة ناصيف ماضي. وقد ولدت في بيروت، وانتقلت في مطلع القرن العشرين، مع أسرتها إلى القاهرة. وفيها درست اللغة العربية، وتعلمت الخط الفارسي الجميل، على يد العلاّمة الشيخ ابراهيم اليازجي، فأجادتهما كل الإجادة. عينتها الجامعة المصرية أستاذة في القسم النسائي، وعهدت إليها إلقاء محاضرات في التربية (١٩١١- ١٩١٢).

وفي عام /١٩١٩/ أسندت إليها الحكومة بدمشق وظيفة التفتيش بوزارة المعارف السورية. فقامت بهذه المهمة خير قيام.

وفي عام /١٩٢١/، سافرت إلى جمهورية التشيلي، في أميركا الجنوبية، حيث أنشأت مجلة «الشرق والغرب» في مدينة سانتياغو، في ١٥/٩/١٩٢٣.

وفي عام /١٩٢٤/ رجعت إلى مصر، واستأنفت تحرير مجلة «فتاة الشرق» بقلمها السيال ونشاطها المعهود. وبقيت تصدرها، حتى ثلاثينات القرن العشرين.

في كانون الأول عام /١٩١٠/، كان الحدث الأهم في تاريخ الصحافة النسائية، حين أقدمت ماري عجمي (١٨٨٨- ١٩٦٥) على إصدار أول مجلة نسائية هي «العروس»، وكانت مجلة سياسية أدبية اجتماعية. بكل معنى الكلمة، رغم أنها عرّفت نفسها بأنها مجلة نسائية علمية أدبية صحية فكاهية.

وقد تصدّر الصفحة الأولى من كل عدد قول: **«إن الإكرام قد أعطي للنساء ليزيّن الأرض بأزهار السماء»**.

قام الأديب قسطنطين يني، أخو ماري يني صاحبة مجلة «منيرفا» (بيروت ١٩٢٣) بطباعة المجلة في مطبعة جريدة «حمص» في حوالي /٤٠ص/.

ولم يمض وقت قصير، حتى أصبحت تطبعها في مطابع دمشق. وكانت ماري تقوم بأعباء الجملة المادية والمعنوية، من تكاليف الطباعة إلى التحرير والتوزيع وغير ذلك بنفسها.

بين عامي (١٩١٤- ١٩١٨) اضطرت ماري عجمي إلى إيقاف مجلتها- شأن معظم الصحف السورية لأسباب مادية وسياسية، ذلك أنها عرفت بمناهضتها للأتراك، فأمر جمال باشا بإغلاق كل الصحف، إلا ما يدين بالولاء لسياسته في الحرب العالمية الأولى.

وما أن انتهت الحرب حتى عاودت الصدور، إلى أن توقفت نهائيًا عام ١٩٢٥، بعد أن قارعت الاستعمار الفرنسي بقلمها الجريء، سنوات عديدة.

عندئذ انصرفت إلى التدريس في مدارس سورية والعراق، ووزعت مقالاتها على المجلات والصحف العربية في الوطن والمهجر، ومنها مجلتا «العروسة» و«الأحرار» المصورة عام /١٩٣١/ في القاهرة.

افتتحت «العروس» عددها الأول بقولها:

«إليك العروس سيدتي، فرحبي بها غير مأمورة، ليذهب عنها شيء من حيائها، فتسر إليك بمكونات قلبها وشعائر موقفها. عروس لا عريس لها سوى الشعب الجاثي على أقدام حريته، يطلب بركة الوطنية، تحت سماء المعلم والعلم».

من الأبواب الثابتة في المجلة: **«المباحث النفسية- الفنون الجميلة- الرواية- تدبير المنزل- الاجتماع- الأخبار الأدبية»** إضافة إلى «طاقة أزهار» و **«حديث ذو شجون»** اللذين كانت تضمنها أفكارها ومطالعاتها في الصحافة الغربية. وإلى صور مشاهير الأدب والفكر والفن، على الصفحة الأولى من كل عدد.

كتب في المجلة عدد كبير من رجال الفكر والأدب في الوطن والمهجر، كأحمد

شاكر الكرمي (صاحب الميزان) والعقاد والمازني ونعيمة والرصافي والزهاوي وبدوي الجبل وبشارة الخوري وإيليا أبو ماضي وفيلكس فارس وأمين نخلة.

وعددٌ من الأديبات العربيات كباحثة البادية ومي زيادة وروز شمعة وأنس بركات وأديل عجمي وسلمى كساب جنبلاط وفاطمة اليشرطية ونازك العابد وسوزي كحيل.

واستقطبت ماري عجمي أيضًا الأدباء الشباب، وطلبت منهم أن ينتحلوا أسماء مستعارة، حتى لا يتعرضوا للخطر، بسبب كلمتهم الجريئة، ورأيهم الحر، إذ كانت هي نفسها توقع مقالاتها الخطيرة باسم (ليلى).

وكانت ماري عجمي، إلى اهتمامها بالسياسة والتاريخ والأدب وأعلام النساء، والنوادر والمقالات الساخرة، تعنى بشؤون المرأة بشكل خاص. فهي لم تكتف بالدفاع عن حقوق المرأة فقط، بل ربطت حرية الوطن وحرية الشعب وتقدم المجتمع.

وإذا ما ذكرنا أن مجلة «العروس» كانت واسعة الانتشار في الوطن العربي والمهجر، وأنها أصدرت أحد عشر مجلدًا في /٦٩٠٠/ صفحة، أدركنا مدى إسهامها في النضال الوطني ومشاركتها في نشر الوعي السياسي والاجتماعي، وخصوصًا حين دعمت الحركات المناهضة للاستبداد والاستعمار الغربي.

لم تتوقف ماري عجمي عن العطاء، بعد إغلاق مجلتها، فقد عوضت عن «العروس» بمزيد من النشاط الأدبي والاجتماعي، وكانت قد أسست عام ١٩٠٢ مع نازك العابد «جمعية نور الفيحاء» وناديها، ومدرسة الشهداء، والنادي الأدبي النسائي.

وكانت المرأة الوحيدة في «جمعية الرابطة الأدبية» التي تأسست في دمشق في آذار عام /١٩٢١/. وكان من أبرز أعضائها (خليل مردم بك- أحمد شاكر الكرمي- فارس الخوري- ميشيل فرح- المطران إيفانيوس زائد- محمد الشريقي- زكي الخطيب- سليم الجندي- حليم دموس- نجيب الريس- فخري البارودي).

وفيها يقول فارس الخوري:

يا أهل العبقرية
سجلوا هذه الشهادة
إن ماري العجمية
هي ميٌّ وزيادة

كذلك انتخبت عضوًا في جمعية «الحلقة الزهراء» لسيدات ورجال الأدب عام ١٩٤٤. توفيت في ١٩٦٥/١٢/٢٥، تاركة رصيدًا من الأعمال الأدبية في الشعر والنثر والرواية والترجمة.

ورد في بعض المصادر ذكر مجلتين نسائيتين:

الأولى: «**نور الفيحاء**» التي أصدرتها نازك العابد، في دمشق عام /١٩٢٠/.

الثانية: «دوحة الميماس» التي أصدرتها ماري عبده شقرا، في حمص عام /١٩٢٨/. لم يقع بين يدي أي عدد منهما، ولم أعثر على معلومات تفيد في الحديث عنهما، ويبدو أنهما لم تعمرا طويلاً، ولم تتركا أثرًا في الصحافة النسائية.

ولكن الحدث المهم الآخر في صحافة المرأة في سورية بعد خمس سنوات من توقف مجلة «العروس»، هو صدور «المرأة» للأديبة نديمة منقاري (١٩٠٤- ١٩٩١/١٢/١٠).

أصدرت العدد الأول من المجلة في ١٩٣٠/٥/٢٣، ولم يكن قد مضى على تخرجها من دار المعلمات بحلب سوى أربع سنوات، شاركت خلالها زوجها الشيخ عطا الله الصابوني في إصدار مجلته الفكرية «الفجر» عام /١٩٢٧/. ولعل خبرته في الصحافة حفزته- بعد أن توقفت مجلته- إلى أن يشجع زوجته على إصدار «**مجلة المرأة**»، وأن يتولى إدارتها.

كانت نديمة المنقاري تتقن اللغتين العربية والفرنسية، وتتمتع بثقافة عالية، وفكر متفتح، ولذلك ما إن عينت لتدريس الفرنسية في حماة، حتى أتيح لها أن تتعرف على الأديب عبد الحسيب الشيخ سعيد، وكان يملك مطبعة «**الإصلاح**» في حماه، فأبدى استعداده لطباعة المجلة، وهذا يذكرنا بمجلة «**العروس**» التي طبعت أولا في حمص.

شعار المجلة: «المرأة مربية الرضيع ومعلمة اليافع ودليل الشاب ورفيقة الرجل». وبذلك حددت للمرأة دورًا في المجتمع، يتلخص في مهمتها كمربية ومعلمة وموجهة ومرشدة لأبناء الجيل، وشريك للرجل. ولم تشذ المجلة عن هذا الدور، بل أكدت دور المرأة، ودافعت عن حقوقها، وعالجت مشاكلها.

تولت المنقاري وزوجها الصابوني تحرير المجلة، التي حفلت بأقلام المثقفين والمثقفات في سورية، وطرحت كثيرًا من القضايا الحساسة والمهمة في شؤون المرأة والأسرة.

تطالعنا أسماء كعلي الناصر وكامل عياد وايزاك موسى شموس، كذلك أسماء أخرى كعائشة الصوفي وسمية الكيلاني ونعيمة المغربي ودلال يموت ومسرة الكيلاني ورموزية رحبة وسميحة الكيالي.

ونقرأ فيها موضوعات حول إصلاح الشؤون البيتية للمرأة، وعدم التسرع في إطلاق يمين الطلاق، وتربية الطفل، وتحرر

المرأة وتعليمها وعملها، والسفور والحجاب وتعدد الزوجات، إضافة إلى الكثير من القصص.

صدر من المجلة عشرة أعداد، إلى أن عطلتها السلطات الفرنسية أواخر عام /١٩٣٢/. في نيسان /١٩٤٧/، وحين انتقلت نديمة المنقاري إلى دمشق لتدريس العربية فيها، استأنفت إصدار مجلة «المرأة» بالاشتراك مع حمدي طربين (صاحب مطبعة الهلال).

ولنستمع إليها تحدثنا عن المجلة في عهديها بقولها:

«لقد مضى صوت مجلة المرأة في أداء رسالة المرأة شوطًا بعيدًا، ودلل على عزيمة ماضية صادقة، ولكنه سرعان ما خفت بين ضجيج المادة، ومقاومة بعض الأوساط، وإذا قدر لهذه الصوت أن يخفت حينًا، فلأنه كان غريبًا وجديدًا، والغريب الجديد في نظر أكثر الناس للخصومة والمقاومة».

«لقد كانت المجلة بارقة فكر لمعت في جو خاص، وأشرقت في جو خاص، فلما أتيح لنورها أن يمتد إلى أفق أوسع، لقي من المصاعب ما حد من سيره، فارتد وانحسر، لا ليخفت إلى النهاية، بل ليتركز ويقوى، وها قد توفرت له العوامل، فأخذ ينبثق من جديد، بادي الأثر، قوي الإشراق، رحب البسطة، وذلك لأن المرأة في الحياة قد أخذت تتميز بطابع جديد، فتحددت من بعد حيرة وقلق، واتزنت من بعد ميل وزيغ، ولقيت من نصرة المجتمع واهتمامه ما يكفل لها المضي إلى هدفها قوية ثابتة، لأن هذه السنوات التي مضت كفلت أن تغير نظرة الناس إلى المرأة، ونظرة المرأة إلى نفسها، ونظرة الناس والمرأة إلى الحياة».

صحيح أن مجلة «المرأة» لم تعش أكثر من سنتين، إذا ألغيت بالمرسوم رقم /١٥٧/، الذي أصدره حسني الزعيم في ١٩٤٩/٤/١٥، مع عدد كبير من الصحف والمجلات السورية (مع أن الزعيم نفسه كان مندوبها في دير الزور، كما ذكرت المنقاري في لقاء لي معها في حلب في ١٩٨٥/٧/١٦)، إلا أن نديمة المنقاري كانت قد نجحت في أداء رسالتها، والقيام بدورها لنصرة بنات جنسها.

لقد اعتبرت مجلتها (في وثيقة مكتوبة بخط يدها موجهة إليّ، يعود تاريخها إلى ١٩٨٥/١١/١٨) من أوائل المجلات النسوية في القطر، والدوريات التي عنيت بشؤون المرأة في العالم العربي، ورأت فيها دليل وعي تربوي مبكر عند أصحابها، وفي محيط الشام، ووجهًا من وجوه النهوض الاجتماعي المرتبط بالواقع السياسي- مناهضة الاحتلال- في القطر وفي العالم العربي، وأنها أقامت صلتها مع حركة تحرير المرأة في مصر، التي قادها أمين في

أواخر القرن التاسع عشر، ولقيت- آنذاك- تأييداً من زعماء النهضة، وكان لها فضل كسر الجمود في النظر إلى المرأة، وتطهير موقف الرجل منها.

«لقد عملت المجلة في الحقل الاجتماعي العام، فيما يتصل بالمرأة، وتنمية وعيها، وتوسيع دورها في حياة مجتمعها، أمّاً ومعلمة ومربية، والتزمت خط الدفاع عن القيم الخلقية والقومية والإنسانية العامة».

«وفي الوقت الذي كانت المعركة فيه محتدمة بين الأصيل والدخيل، تلك المعركة التي ما تزال تدور إلى اليوم، بتأثير الحضارة الغربية الغزية»، فإن مجلة «المرأة» كانت تتعامل مع التيارات الوافدة بحذر شديد، فلا تتأثر إلاّ بالفكر المتطور الذي لا يصدم القيم العامة، ولا يشوه الأصالة أو ينال منها، حتى أن نديمة المنقاري لم تتردد في انتقاد بعض العادات الغربية التي لا تنطبق على ما به الغرب من أفكار تخص تحرر المرأة، بل دعت المرأة الغربية تقلد الشرقيات في كثير من الأمور التي تتعلق بالمحافظة على حقوق المرأة.

وخاضت المنقاري معركة ضد من يمانع في عمل المرأة أو في تعليمها، ذلك لأن تأثير القوة الجسمية قد تراجع مفسحاً المجال للقوى الفكرية، فلا بد- إذن- من المساواة بين الرجل والمرأة في أمور العمل والتعليم، حتى يصبح الجنسان متساويين في القوى الفكرية، وفي الحقوق والواجبات.

كان لنديمة المنقاري، إلى جانب دورها التربوي الرائد، مقالات تربوية جديرة بالدراسة والتأمل، أكدت فيها على أهمية التعاون بين المدرسة والبيت، وقرنت بين التربيات الثلاث: الجسمية والفكرية والخلقية، ورأت أن الطفل لا تكتمل قواه وإرادته إلاّ بها.

ومن أهم مقالاتها في مجلة «المرأة» ست مقالات،تم نشرها عام /١٩٤٧/، بعنوان «امرأة في قافلة الحضارة».

وثمة جانب آخر في نشاط نديمة المنقاري يضاف إلى دورها التربوي والصحفي، هو الجانب الفني والإذاعي، فقد أسست فرقة «الحمامة البيضاء» للتمثيل المسرحي، وأدخلت رقص السماح، وأقامت المعارض الفنية، في المدارس التي كانت تديرها أو تعلم فيها، وألقت محاضرات وأحاديث تربوية وأدبية واجتماعية في إذاعة دمشق، وعقدت الندوات في صالونها في حلب.

لم يكن الحديث عن قضايا المرأة، ومعالجة مشكلاتها محصوراً في المجلات النسائية المتخصصة، التي تصدرها النساء،

بل إن صحافة المرأة تشمل أيضًا كل ما كان يكتب في موضوع المرأة في الصحف العامة، حتى ولو صدرت عن الرجال. ولهذا يمكننا القول إن معظم الصحف السورية كان ببعض مواده النسائية، يشكل جزءًا من صحافة المرأة، بنسب متفاوته.

نأخذ مجلة «الحديث» التي أصدرها سامي الكيالي في حلب عام /١٩٢٧/ نموذجًا، ذلك لأنها استمرت في الصدور أكثر من ثلاثين عامًا، حتى عام /١٩٥٨/، ولأن النسائيات فيها احتلت حيزًا مهما من صفحاتها، ولأن صاحبها كان من أنصار المرأة، مدافعًا بلا هوادة عن حقوقها، ونصرة قضاياها.

رأى الكيالي أن عنصر المرأة المثقفة الملهمة مفقودة في كياننا الاجتماعي، وأن المرأة العربية لم تندمج بعد اندماجًا فعالاً ومؤثرًا في حياتنا الأدبية والفكرية، وفي إنتاجنا العقلي، وأنها- ما دامت بعيدة عن هذه الآفاق- فسيظل جانب كبير من أدبنا الحديث أدبًا حبيسًا.

وتحدث عن رعاية المرأة للأدب، وعن الصالونات الأدبية التي فتحت السيدات العربيات مصاريعها للأدباء.

وطالب بتأسيس «جمعية للاتحاد النسائي»، تقتبس برنامجها من الحركة النسائية المصرية، وتقيم الصلات معها، لتساهما معًا في النهضة النسائية العربية الحديثة.

دعا إلى تحرير المرأة وتعليمها، وإتاحة فرص العمل لها، وأيد المؤتمرات التي تعقد لبحث شؤونها، وإصلاح أحوالها، ومنحها حقوقها، وسن القوانين المنصفة لها.

أما مجلة «الحديث» فكانت «النسائيات» تشكل زاوية شبه دائمة فيها، تحررها أديبات سوريات أو عربيات مؤمنات بتحرير المرأة وعملها ومساواتها بالرجل، بهدف الارتقاء بوعي المرأة بحقوقها وتنمية ثقافتها.

فكانت تحتوي على تراجم لأعلام النساء، وعلى تعريف بأحدث المطبوعات النسائية، ككتابي نظيرة سعد الدين (السفور والحجاب والفتاة والشيوخ) /١٩٣٠/. وعلى مقالات حول حقوق المرأة:

منها حول مطالب الاتحاد النسائي العربي لهدى عراوي، برفع الظلم عن المرأة، المتمثل بتعدد الزوجات والطلاق التعسفي وحضانة الأطفال.

ومنها مقال لمي زيادة بعنوان: «كيف نستأنف ثقافتنا بعد الزواج والمدرسة»، وقصة مترجمة لحبوبة حداد صاحبة مجلة «**الحياة الجديدة**» /١٩٣٠/.

كما نشرت المجلة تفاصيل المؤتمر النسائي الذي عقد في الجامعة السورية

عام /١٩٣٠/، تحت اسم «مؤتمر النساء الشرقيات في دمشق»، تقرر فيه:

(فتح أبواب العمل للمرأة أسوة بالرجل- مراقبة دور السينما- ضرورة تعارف الزوجين قبل العقد- تخفيف المهر أو إلغاؤه- تحديد سن الزواج- تشجيع المصنوعات الوطنية- إلزامية التعليم الابتدائي).

وظهرت في «**الحديث**» دراسات تتعلق بالمجتمع والتعليم ونهضة المرأة السورية، ومقالات وقصص لأديبات عربيات منهن:

(بنت الشاطئ- وداد سكاكيني- فلك طرزي- صفية لطفي- سهير القلماوي- مفيدة عبده- أمينة السعيد- ماري عجمي- أم نزار الملائكة).

وفي كانون الأول من عام /١٩٤٣/ عقد مؤتمر نسائي عربي، في القاهرة، بدعوة من هدى شعراوي، نشرت «**الحديث**» مقرراته وهي:

- في مجال الحقوق السياسية: حث الحكومات العربية على تطبيق المساواة بين المرأة والرجل تدريجياً.

- في مجال الحقوق المدنية: تعديل قانون الأحوال الشخصية، بحيث يضمن جعل الحضانة للأم، وتقييد حق الطلاق وتعدد الزوجات.

- في مجال التعليم: تعميم التعليم الإلزامي، والإكثار من المدارس الصناعية والزراعية، وأن يعهد إلى النساء بتعليم الناشئة وخصوصاً البنات.

- إضافة إلى مطالب تتعلق بحماية الصحة والأمومة والطفولة.

من خلال استعراضنا السريع لما كتب في الصحافة السورية عموماً، عن قضايا المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق والواجبات، نلاحظ أنه احتل الصفحات الداخلية، وغالباً الحيز المخصص للمجتمع والأسرة والتربية والصحة.

وأن بعض الصحف في عهد الانتداب اعترض على مطالب المرأة، بينما وقفت الصحف في عهد الاستقلال بمجملها إلى جانب المرأة، وأيدت حقوقها.

وكانت قضايا المرأة في الصحف السورية تدور حول المسائل التالية:

١- الحجاب والسفر.

٢- تعليم المرأة.

٣- حقوقها الاجتماعية.

منذ الستينات من القرن الماضي تضاءل إقبال النساء العربيات على إنشاء المجلات النسائية، وحلت المؤسسات الصحفية الضخمة والمنظمات الشعبية محل الأفراد في إصدارها، وقام جيل جديد من

الأديبات والصحفيّات المتخصصات بتحرير هذه المجلات. واليوم يصدر العديد من المجلات العربية المتخصصة بشؤون المرأة.

أما في سورية، فتصدر الآن مجلة «المرأة العربية» عن الاتحاد العام النسائي.

أقيم تنظيم الاتحاد العام النسائي، بالمرسوم التشريعي رقم /١٢١/ بتاريخ ١٩٦٧/٨/٢٤.

وصدر العدد الأول من مجلة «المرأة العربية» في أيلول عام /١٩٦٨/، بعد عام كامل من قيام هذه المنظمة الشعبية النسائية، لتكون لسان المرأة العربية، المدافع عن قضاياها، المعارض لمشاكلها، الساعي لتطوير الوعي لديها بحقوقها وواجباتها، الهادف لتطوير دورها في المجتمع لتكون شريكًا حقيقيًا للرجل، في الأسرة والمجتمع والدولة، وأن تساهم في البناء والتنمية واتخاذ القرار، وهي مجلة شهرية.

مديرها المسؤول: رئيسة الاتحاد العام النسائي.

رئيس تحريرها: رئيسة مكتب الإعلام والنشر (سابقًا لجنة الإعلام) في المكتب التنفيذي للاتحاد.

ولها سكرتير تحرير، ولجنة تحرير، من داخل الاتحاد، وأحيانًا من خارجه.

وأصبح لها مؤخرًا هيئة استشارية لم تكن المجلة مجلة المرأة العربية فقط، بل كانت مجلة الأسرة العربية والمجتمع العربي بكل معنى.

تتضمن المجلة عادة كلمة افتتاحية لرئيسة الاتحاد، وكلمة أخرى لرئيسة التحرير، تحتوي بين صفحاتها مواد متنوعة: من قصص عربية ومترجمة، إلى التحقيقات والمقابلات، إلى القضايا الأدبية والفنية والعلمية، إلى المشاكل النفسية والتربوية والاجتماعية والأسرية، إلى الاستشارات القانونية والتشريعات والقضايا الحقوقية، إلى شؤون الصحة والتغذية والمطبخ، إلى الفوائد المنزلية وآداب السلوك، ونشاطات الاتحاد وبريد القراء وكتاب الشهر. كذلك تحتوي المجلة فقرات للتسلية والأبراج والمسابقات، وصفحات ملونة للديكور والتفصيل والتطريز وأزياء الأطفال والنساء.

ولكننا لا بد أن نلاحظ تطورًا كبيرًا طرأ على المجلة في السنوات الأخيرة، في المادة والإخراج الفني، فقد تحسنت نوعية الورق ومواد الطباعة وفرز الألوان، كما ارتفع مستوى المادة المنشورة، كتابة وكتّابًا.

صدر من المجلة حتى نهاية عام /٢٠٠٢/. وعلى مدى أكثر من أربعة وثلاثين عامًا /٤٣٧/ عددًا.

٢٠٣

بديع الكسم وفكرة خلود النفس

علي محمد إسبر (*)

لقد قال افلاطون مرّةً، وبحق: إنَّ الاهتمام الأوحد للمعوَّل على الفلسفة هو، إنَّما أن يموت وأن يكون ميّتًا. وربما كان الصمت هو، الفعاليّة الإنسانيّة الحقّة، الّتي تقتربُ بالإنسان من معنى الفناء. وها هنا ينبثق شُعاعُ متسام من بؤرة هذا الصمت عينه، ليتجلى في بديع الكسم ذلك الفيلسوف العبقري، الذي رفض فعل الكتابة لأسباب مجهولة، وآثر أن يقضي حياته صامتًا؛ غير أنَّ إيمان هذا الرجل الكبير بمعنى الإنسان يظهرُ جليًّا في كتابه الوحيد «البرهان في الفلسفة»، الذي تقدّم به لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جنيف، فكان له ذلك.

(*) علي محمد إسبر: باحثًا في الفلسفة- سورية
- العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

وقد قام الدكتور جورج صدقني بترجمة هذا الكتاب عن اللغة الفرنسية ترجمة رائعة لولاها لما عرف هذا الإنجاز طريقًا إلى القارئ العربيّ. وهدفنا في هذه المقالة هو، أن نقف عند فهم الفيلسوف بديع لأخطر مسألة في تاريخ الفلسفة ألا وهي مشكلة خلود النفس كما حلّلها ودرسها في كتابه الآنف الذكر.

أولاً- الوعي التاريخي لمعنى خلود النفس عند بديع الكسم:

ربما كان الموت هو، سبب التفكير على المستوى الميتافيزيقي، فأيّة إهانة تلك التي تلحق بالإنسان الحيّ أكبر من تحوّله إلى جيفة مُتفسِّخة تسري فيها ديدان القبور. وليت الأمر يقف عند ذلك، فالانحلال التام للكائن البشريّ في الموت هو النهاية الشنيعة المحتّمة، وبما أنّ الأمر كذلك، فإنّ أيَّ أمل ببقاء الآدميّ بعد الموت ليس إلا وهمًا باطلاً، وكما يقول يوسف كرم«الفلاسفة كثيرون الذين ينكرون إنكارًا باتًا ببقاء النفس بعد الموت. أولئك هم أشياع وحدة الوجود، من قدماء الهنود إلى أيامنا، القائلون بعودة النفس إلى الكلّ المطلق وفقدانها الشعور بذاتها فيه، وأيضًا الماديون المنكرون للروح إطلاقًا، أو الحسيّون أو الواقعيون أو التجريبيون إن سميناهم من جهة المعرفة، المنكرون لما يعلو على التجربة أو إدراك الحس أو إدراك الواقع؛ أو الظاهريون، إن سميناهم من جهة المعرفة كذلك، المنكرون للجوهر مادةً أو روحًا»[1]. لكنَّ الإنسان يرفض القبول بهذا المصير لأنَّ شعورًا باطنيًا عميقًا يدفعه إلى الاعتقاد بخلوده. ومن أجل تبرير هذا الاعتقاد نكص البشر إلى الأديان والمذاهب والمعتقدات، التي لايحصيها عدّ. وأحيانًا يكون الإنسان كارهًا لهذه الحياة محتقرًا لها رافضًا لكل قيمها وآمالها وأوهامها وحتى آلهتها، وفي أحيان أخرى يكون ساجدًا راكعًا خاشعًا. لكن لافرق بين الحالتين مادام الوجود هو الوجود، فحقيقة الإنسان لاتتوقف على مشاعره الموجّهة نحو ما، لأنّ الحيوان الناطق في نهاية المطاف ليس خالقًا لنفسه وهنا يبدو هذا الحيوان ذاته كائنًا لايوجد إلاّ من حيث هو نزعة غائيّة ترمي إلى نشدان الكمال. لقد رأى مارتن هيدجر أنَّ تناهي الموجود البشريّ يدفعه إلى أن يتخذ سلوكًا شريرًا غالبًا على مسيرة حياته. بيد أنَّ أرسطو كان قد قال قبل هيدجر بزمان طويل إنّ اللاتناهي هو الشرّ. أما النهاية، فهي التي تدلّل على حقيقة الإنسان لذلك هي خير؛ ومشكلة بقاء نفس الإنسان بعد موته هي الشُغل الشّاغل للميتافيزيقا، لذلك حاول بديع الكسم أن يقف عند هذه المشكلة، فهو يؤكد أنَّ «الميتافيزيقا يمكن أن تجتاز مسألة الخلود، وأن تتجاوزها في اتجاهين متناقضين»[2].



أما الاتجاه الأوّل، فهو كامن في محاولة الإنسان تأسيس فهم جديد لحقيقة الخلود من خلال جعل هذه الحقيقة هدفًا من أهداف العلم التجريبي. وبذا يصيرُ معنى بقاء الوجود البشري بعد الموت متعلّقًا بتطوّر وعي الإنسان على المستوى العلميّ. غير أنَّ هناك اتجاهًا آخر يتمثَّل في فهم الموت على أنه واقعة سخيفة، وفي فهم الحياة على أنها ماهية الإنسان، «فترتد مشكلة الموت، حينئذ، إلى مشكلة الموت الظالم، الموت الذي ينزله الإنسان بأخيه الإنسان، فسادًا في الأرض ولوجه الشيطان، أي إلى مشكلة الشرّ، بكل صورها وألوانها»^(٣).

ويبدو أنَّ الفيلسوف الكسم كانَ معجبًا بكلام الوجودي الإسباني (ميجل دي أونامونو) عندما أشار هذا الأخير في كتابه «شعور الحياة التراجيدي» إلى أنه تحدَّث مع فلاح قائلاً له: إنّ الله بوصفه عقلاً يحكم العالم موجود. لكن النفس الإنسانية من حيث خلودها ليست موضوعًا لاهتمام هذا الإله. فكان جواب الفلاح: ومانفع وجود الله في هذه الحالة. إنَّ جواب هذا الفلاح نابع من قرارة وجدانه. وهنا يُعقِّب أونامونو قائلاً: إنَّ هذا الجواب عينه هو جواب كانْت الإنسان وجيمس الإنسان. ينبغي ألا يقودنا هذا النوع من الكلام إلى الاقتناع بأنَّ المواقف الفلسفية تحتوي على

تناقض في ذاتها من حيث هي موقف فيلسوف بعينه؛ فالفرق بين كانْت الإنسان و«كانْت» الفيلسوف فرقٌ مسلَّمٌ به برأي أونامونو. لكن بديع الكسم وإن كان معجبًا برأي أونامونو إلا أنه لايُسلِّم به كحقيقة لاتقبل الدحض، لأنّ التماهي ما بين الفيلسوف والإنسان في الشخص الواحد هو، قوام المصداقية. وأعتقد أنّ الموقف الفلسفي الأقرب إلى الأصالة في هذا السياق يتجلّى في نصيحة «نيتشه» للإنسان الذي يعاني الاحتضار وهي«على المرء أن يودّع الحياة كما ودّع عولس ناوزيكا- ليس مغرمًا بل بالأحرى مباركًا»(٤).

ثانيًا- مناقشة البراهين الوجدانيّة والبراهين النظريّة على خلود النفس:

يحاول بديع الكسم أن يتفحّص عمليّة تكوّن البرهان على الخلود عند الفلاسفة الذين يؤكدونه بشكل قاطع، وعند الفلاسفة الذين يؤكدونه توكيدًا غير مستقر. وهو في البداية يوافق الفيلسوف الفرنسي «بول جانيه»، الذي يعتبر أحد روّاد النزعة الانتقائيّة على أنّ أفلاطون هو، الذي حلّل مسألة خلود النفس لأوّل مرة في تاريخ الفلسفة تحليلاً علميًا دقيقًا؛ غير أنّ السؤال الذي يطرح ذاته في هذا المنحى هو: كيف توصّل الجنس البشري قبل أفلاطون إلى تأكيد هذا الخلود نفسه؟. هل هذا السؤال يقودنا إلى طرح سؤال آخر هو: هل حقيقة الإنسان النهائية متضمنّة في وعي الإنسان سواء أكان هذا الإنسان فيلسوفًا أو غير ذلك؟ وهنا نسأل أيضًا: في هذه الحالة ما جدوى الفلسفة؟ وهنا يقف بديع الكسم عند الفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان وهو أحد دُعاة التوماوية الجديدة حتى يشير إلى تمييزه «بين المعرفة النابعة من التجربة النفسية الحية وبين المعرفة العقلية» .(٥) وهذا التمييز يقودُ إلى التدليل على أن إنسان العصور القديمة يمتلك إيمانًا فطريًا بخلوده. بيد أنّ مسوّغات هذا الإيمان تبدو غريبة جدًا.(٦). والفكرة الهامة التي تُثار في هذا السياق هي التالية: إنّ اقتناع الإنسان البدائي بخلوده، يمكن أن يكون قائمًا على معتقدات قد تبدو سخيفة وتافهة إلا أننا لايمكن أن نقبل أنّ حقيقة كبرى مثل الخلود يمكن أن تكون قائمة على أسس سخيفة حتى عند الإنسان البدائي. وهنا يقول جاك ماريتان في كتابه «مصير الإنسان»:«الأنا لا يمكن أن يتلاشى، لأن الموت، كمثل النوم، حادث واقع في الزمان، و(الأنا) واقع في ما وراء الزمان»(٧).

لكن الدكتور الكسم يضيف إلى ما قاله ماريتان «نستنتج إذن أنه إذا قلنا إن البدائي على صواب في اعتقاده بالخلود، كان لابد لنا من القول أيضًا إن أدلته الحقيقية أدلة صحيحة بالتأكيد. أما أدلته المخالفة للعقل

فهي لاتسوّغ في الواقع، إلا توكيدات متميزة عن توكيد الخلود، وإلا أخطاء أو لامعقوليات». [٨]

إنَّ ما سبق يسوّغ لنا الانتقال إلى التمييز الواضح بين براهين الحياة النفسيّة وبراهين الإنشاء العقليّ على خلود النفس، «فهذا التمييز سيبيّن البون الشاسع، الذي يفصل بين الهم المتمثّل في معرفة إن كان هذا الخلود قابلاً للبرهان بالعقل» [٩]. ويبدأ الدكتور الكسم بتحليل البرهان الأساسي على خلود النفس في التوماوية الجديدة أو المحدثة. ومن نافلة القول أن نشير إلى أنَّ التوماوية الجديدة قد ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكانت مؤيدة تأييداً كبيراً من قِبَل الكنيسة الكاثوليكية مما أدى إلى شيوعها على يد عصبة من أبرز المفكرين من أمثال :جاك ماريتان، وإيتان جلسون في فرنسا. ومارتن جرابمان، وأتوجير اللذان كانا من أهم ممثليها في جامعتي ميونخ ومونستر. ومن أهم المروّجين للتوماوية المحدثة في روما ريجينالد جار يجولا رانج. وساهم كلٌّ من فيلتي وبوشنسكي بنشرها في جامعة فرايبورج. وللتوماوية المحدثة مراكز متعدّدة في تورنتو و واشنطن. وكذا سان لويس ومونتريال وسيدني. وقد أثّرت التوماويّة المحدثة في فينومينولوجيا هوسيرل من خلال اعتماد هذا الأخير على مفهوم القصديّة، الذي أخذه من أستاذه فرانز برنتانو الذي كان متأثراً بفلسفة العصر الوسيط تأثراً كبيراً، أضف إلى ذلك مساهمة التوماوية في تطور المنطق الصوري. [١٠]

بعد هذه الإضافة يمكننا أن نقف عند برهان خلود النفس في التوماوية المحدثة: نحن نتيقَّن من خلال الحَدْس أننا كائنات تتميَّز بالتفكير؛ وهذا يدلّ على وجود أُسس أو مبدأ لتفكيرنا، وهذه النتيجة يجب أن ننظر إليها بوصفها نتيجةً ميتافيزيقية أولى؛ فالفكر بوصفه ممكناً يتحقّق بغيره. والوعي الأمبيري أو التجريبي، الذي نتمتع به يؤكّد لنا أنَّ تفكيرنا قادر على التساؤل عن ذاته، أي أنَّ الفكر قادر على التفكير في ذاته، وإذا كان هذا هكذا، فإنَّ للتفكير بُعداً روحانيّاً لامادياً؛ وهذه هي النتيجة التي يجب أن ننظر إليها بوصفها نتيجة ميتافيزيقية ثانية.،وهي تشير إلى أنَّ ما هو مختلط بالمادة ذاتيّاً عاجز عن التفكير، وما هو روحانيٌّ يجب أن يكون المبدأ الذي يُعتمد عليه روحانيّاً، فالروحانيّ لايتقوّم بالماديّ. وهذه هي النتيجة الميتافيزيقية الثالثة. وإذا كان هذا المبدأ روحانيّاً توجَّب أن يكون مستقلاً عن المادة، لأنّ الروحانيّة تعني الخلو ممّا هو فاسد، أو مختلط بالمادة في الواقع والتصوّر، ويقبع في عالم الكَوْن والفساد. وهنا نتوصَّل إلى النتيجة

الميتافيزيقية الرابعة؛ والمبدأ الذي نتحدث عنه إذا كان خلوًا ممًّا هو فاسد هذا يعني أنّ بإمكانه أن يدوم بمعزل عن المادة، وهنا تكمن صفة الخلود فيه. وهذه هي النتيجة الميتافيزيقية الخامسة[11].

ويعقّب الدكتور الكسم على هذا البرهان قائلاً «هذا الاستدلال لايريد أن يكون دقيقًا دقة مطلقة، وقاطعًا مفحمًا بالضرورة. ومناقشته لاتدخل في نطاق مهمتنا. ونكتفي بالتذكير أنّ الفيلسوف التومائي هو، بوجه عام، فيلسوف مسيحي وكاثوليكي. فلديه إذن، في علمه باللاهوت، تصوّر عن بعث الإنسان وقيامته وهذا التصوّر لايتناقض مع التوكيد الفلسفي أنّ النفس خالدة بطبيعتها. ولكن لو كان الفيلسوف التومائي يُفسّر (العهد الجديد) على غرار التفسير الذي ذهب إليه لاهوتي بروتستنتي، مثل «فيليب مونو»، على سبيل المثال، لما فكر بهذا البرهان- لنقل الأنطولوجي- على الخلود»[12].

يؤكد فيليب مونو على أنّ قراءة العهد الجديد تجعلنا نفهم الخلود بوصفه هبة من يسوع المسيح. وهذا يتناقض مع التصور الفطري حول خلود النفس. لكن مونو يشدّد على أن التصور الإثنيني للإنسان (=جسد ونفس) هو، تصوّر هلّيني تحدّر من الإغريق وانتقل إلى اللاهوت الحديث ومنه إلى بعض الأشكال التلفيقية من المسيحية[13].

ويدلّل صاحب كتاب «البرهان في الفلسفة» بعبقرية فائقة على أن العقل الذي يبرهن في المذهب التومائي هو أولاً وأخيرًا عقل تومائي، أضف إلى ذلك أن البرهان التومائي على خلود النفس لن يضيف شيئًا لقناعة الإنسان الذي يؤمن دينيًا بخلود النفس. وهذا البرهان سوف يكون بالنسبة لهذا الإنسان عينه إذا اعتنق التوماوية مجرد وسيلة للدفاع عن يقينه بخلود النفس، وحتى لو كان هذا البرهان غير موجود على الإطلاق، فإن هذا لن يؤثر على الإنسان المؤمن، بأنّ النفس جوهر بسيط خالد. فالبعد الوجداني للاقتناع بأي برهان هو أساس البرهان الذي ينبغي أن يكون ذاتيًا.

ويتطرق الدكتور الكسم من الحديث عن البرهان على خلود النفس في التوماوية المحدثة إلى الأدلة التي تدافع عن بعث الأجسام أو نشورها أو قيامتها في يوم الدينونة، أو يوم الحساب العظيم. وهنا نجد أنفسنا نعود مرة أخرى إلى جاك ماريتان الذي يدلل على أن الخلود الحق هو خلود الإنسان نفسًا وجسدًا. وبذا يخالف ماريتان أفلاطون الذي يؤكد على أن الخلود الأصيل هو خلود النفس وحدها. وينضم ب. فولكييه في مؤلّفه «الميتافيزيقا» إلى رأي ماريتان ولكن بطريقة مختلفة نوعًا ما، فهو يشير إلى أن الفردية لايمكن أن تتحقّق إلا من خلال تمازج النفس والجسد تمازجًا

تامًا. أما الانفصال بينهما، فإنه يبدّد الفرديَّة تمامًا. ويقدم «أندريه مونييه» برهانًا معروضًا حسب الأصول على حد تعبير الدكتور الكسم حول اتحاد النفس بالجسد، فهو يؤكد على أن النفس تطلب طبيعيًّا اتحادها بالجسد، فالنفس جوهر بسيط وهي ترغب في أن تظلّ كذلك في حياتها الأخيرة. والسؤال الذي يطرح الآن هو: كيف تستعيد النفس جسدها عينه، الذي كانت متمازجة معه قبل الموت؟. والجواب عن هذا السؤال حسب مونييه هو أنّ النفس تفض مكنونها الذي هو حياة ووجود ذاتيان في مادة أوليّة، فتحقّق بذلك حياة هي نفسها الحياة التي كانت للإنسان الذي مات والذي يعود إلى الحياة الآن. غير أنَّ المادة الأولية ذاتها مهما كانت ذات خاصية متفرّدة في السابق سوف تستحيل استحالة جوهريّة إلى وجود جديد يكسبها تفرّدًا جديدًا هو، جوهر بسيط مثل النفس تمامًا. وبعد ذلك يتم تكوين الطبيعة البشريّة مرّة أخرى[١٤]. ويعقّب الدكتور الكسم على برهان مونييه قائلاً «هذه البرهنة رائعة. لكننا لانعتقد أنَّ الفضل في تسليم مونييه ببعث الجسد يعود إلى هذه البرهنة. قد يمكن القول إن النظرية، التي تطرح نفسها كنظرية فلسفية، يجب أن ينظر إليها أنها كذلك، وإنه لاجدوى من ربطها بإيمان صاحبها على الصعيد الديني. ونحن نوافق على هذا القول. ولكن تصوّرنا للبرهان يتضمن أن العلاقة بين البرهان والنظرية مماثلة للعلاقة بين العلّة والمعلول، فالعلة لاتكون حقيقية إلا إذا وقع المعلول بوجود هذه العلة وغاب بغيابها»[١٥].

إنَّ ما يريد أن يؤكد عليه الفيلسوف بديع الكسم هو أنَّ البرهان على خلود النفس لايأخذ في التوماوية معنى العلَّة إلا إذا كان هدف هذا البرهان ينحاز فقط بحيّز التأكيد على أن خلود النفس يكتنف إمكان البرهنة عليه من وجهة نظر ذاتية استنادًا إلى العقل الطبيعي. وفي هذه الحالة لايُعنى الإنسان المُؤمن بهذه البرهنة عينها عناية فائقة لأن قيمتها سوف تكون عارضة. هذا إذا حاكمنا هذا الأمر بعقل ميتافيزيقي صِرْف. ولامندوحة لنا من الوقوف عند فكرة على درجة عالية من الأهمية تتجلى في السؤال الآتي: هل الإنسان ينحل نهائيًا وبشكل كامل في الموت أم لا؟ وهنا يقف الدكتور الكسم عند لاشلييه وهو أحد فلاسفة المسيحيّة الكاثوليكية. إنَّ لاشلييه يدلل بطريقة ذكيّة على أنَّ قدرات الإنسان العقلية الفائقة وملكاته الفكرية الرفيعة تنزع نحو التأكيد على قيمة الحَدْس العقلي ونحو إثبات خير معقول هو أساس الوجود البشري. لكن لاشلييه يضيف إلى هذا الكلام أنَّ مثل هذا النزوع قد يكون وهمًا باطلاً وبالتالي لاوجود للحَدْس ولاللخير المعقول. ويضيف لاشلييه أنَّ مصير الجنس البشري ومعنى

الله وما يرتبط بحقيقة الكينونة أمورٌ لايستطيع العقل استكناه دلالاتها لأنها تنحاز بحيّز الإيمان فقط. بيد أنّ لاشلييه يرى إلى أنّ الإيمان وحده غير كاف. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: كيف يجابه لاشلييه الموت؟ «لو أجبنا عن هذا السؤال بأن لاشلييه يقرّر الخلود بوصفه كاثوليكيًا دون أن يكون مؤمنًا به، بوصفه فيلسوفًا، لكان جوابًا غير معقول. لأن الوعي واحد، كما أن الحقيقة واحدة، فلاشلييه إنسان يؤمن في قرارة نفسه، بخلود النفس، دون أن يسلّم بصحة البراهين المباشرة على هذا الخلود»[16] إنّ لاشلييه مؤمن بأن النفس خالدة على مستوى وجدانه. ولكنه غير قادر على إثبات أنّ النفس خالدة على مستوى العقل، الذي ينبغي أن يحاكم المعتقدات الدينية. وهذا دليل على أنّ يقين لاشلييه الديني قاطع. لكن يقينه العقلي مشوب باللاأدريه.

ويشير الدكتور الكسم إلى أنّ كلّ من رودييه وإتوّرياغ وفالانسان قد أكد على أن إيمان أفلاطون بخلود النفس هو الأساس الذي بنى عليه أفلاطون براهينه العقليّة على خلود النفس. فالعقل عند أفلاطون يأتي بعد الإيمان. غير أننا لانوافق على رأي هؤلاء في هذا السياق لأن العقل عند الفيلسوف الأصيل هو معيار الحقيقة وليس الإيمان، فكم من فيلسوف قد تخلّى عن إيمانه لأنّ استدلالاته العقلية واستبصاراته الفكرية قادته إلى أن إيمانه مخالف للعقل مما دفعه إلى نبذ إيمانه. ويُجرِّب الدكتور الكسم أن يميّز مع فالانسان بين اليقين والطريقة التي تتم بواسطتها عملية الوصول إلى هذا اليقين وذلك عند سقراط «إنّ اليقين يفترض ممارسة قدرة على الحَدْس. وتفسير اليقين وبيان بواعثه، يُعطيان دورًا للقدرة على التحليل. وقدرة التحليل عند سُقراط ليست مُساوية لقدرة الحَدْس»[17].

ثالثًا- البراهين على خلود النفس:

يحاول الدكتور الكسم أن ينوّه إلى تصارع المواقف الفلسفية مع بعضها البعض، فيشير، مثلاً، إلى أن رجوليفيه يحكم على موقف كلّ من مارتن هيدجر وجان بول سارتر بأنه موقف سفسطائي وباطل. لأنّ تأكيدهما على أن الموت هو زوال الإنسان نهائيًا ليس إلا مصادرة على المطلوب. إن ما يحتاج إليه كل من هيدجر وسارتر كما يرى جوليفيه هو إقامة برهان حقيقي على تأكيدهما. غير أنّ الدكتور الكسم يدافع عن هيدجر وسارتر قائلاً: إن «هذا البرهان بالنسبة إليهما، داخل في صُلب تصوّر للوجدان، وفي صلب اليقين بأن فرضية الآخرة فرضية مجانية تمامًا. فالمفروض أن يبرهن الفيلسوف فلسفته برهانًا مباشرًا، وليس المفروض أن يبرهن بطلان فلسفة سواه. وجوليفيه نفسه

لايبرهن على أنَّ الأرواح تتردد على البيوت وعلى المرضى. وبراهينه على الخلود، على كل حال، لاتزن بميزان سارتر بأكثر مما يزن غياب البرهان»[١٨]. أضف إلى ذلك أنّ قيمة برهان كل من هيدجر وسارتر عند جوليفيه سوف تظل لامعنى لها.

ويدلّل الدكتور الكسم على الأهمية الكبيرة لمواقف الفلاسفة الذين يترددون في توكيد خلود النفس ويحاول أن يشرح هذه المواقف «لنأخذ مثال الفيدون لأفلاطون. لقد أثار عددًا كبيرًا من المسائل والمنازعات. كانت إحداها مسألة قيمة براهين خلود النفس في عقل أفلاطون نفسه. إننا نميل إلى الفرض القائل إن سقراط يقرر التأليف بين براهينه على أنه مقنع تمامًا. ولايخلو نص الحوار من التوكيدات لصالحه»[١٩]. ويورد الدكتور الكسم خاتمة الحوار الذي دار بين سقراط وسيبيس: «..ولكن الذي لايناله الموت، ماذا نسميه؟ قال:-حسن جدًا،- خالدًا.- والنفس لاينالها الموت؟-كلا.- النفس إذن خالدة؟-إنها خالدة. قال:-حسن جدًا هل بوسعنا القول إن هذا قد أقيم عليه البرهان؟ماذا تعتقد؟-أجل بُرهن، بل بُرهن بُرهانًا جيدًا يا سقراط»[٢٠]. ويدلّل فوييه على برهان أفلاطون الأخير معلنًا أن النفس لاتستطيع التوقف عن الحياة مثل المثلث الذي لايستطيع أن يكون مثلثًا دون ثلاث زوايا. ويعقّب روديييه على برهان أفلاطون على خلود النفس مشيرًا إلى قوة هذا البرهان. لكنّ روديييه يأخذ على الفيدون لأفلاطون نُزعتهُ الأسطورية أما جان فال فإنه يتكلم عن المخاطرة التي يَدْعُونا أفلاطون إليها، منوّهًا إلى أن أفلاطون ينظر إلى أدلته على أنها من ضروب السِّحر والشعوذة التي تستخدم لتسكين النفس في لحظة الموت [٢١].

وينبغي التنويه إلى أنه يجب أن نميّز بين حيّز النظرية وحيّز الأسطورة عند أفلاطون، فالأول يؤكد على أن النفس غير قابلة للفناء. والثاني يشير إلى مسكن النفس. ويلمح الدكتور الكسم إلى جان إيتورّياغ الذي شكّك في الطابع القطعي لبراهين أفلاطون. غير أنّ رينيه شيرر يذهب إلى أنّ مشكلة خلود النفس لاتتطلب برهانًا قاطعًا أكيدًا. وهذا الكلام يقود إلى أنّ أفلاطون لم يكن دوجماطيقيًا أصيلاً في اقتناعه ببراهين خلود النفس. ويتطرق شيرر إلى إقامة مقارنة بين قوة البرهان الأخير في الفيدون وقوة البرهان الأنطولوجي عند آنسلم. فبرهان أفلاطون الأخير في الفيدون يؤكد على أن النفس تتنافر منطقيًا مع الفناء. والقديس آنسلم نفسه لايبتعد كثيرًا عن هذا المنحى عندما يعتبر الله متنافرًا مع العدم، أي مع عدم وجود الله نفسه.

ومع أنسلم ينتقل الدكتور الكسم إلى

ديكارت «والواقع أنَّ ميتافيزيقا التأملات تنزع كلها إلى إقامة التمييز الواقعي بين النفس والجسد. فهل كانت نية ديكارت العميقة تتجه إلى تأسيس الفيزياء الهندسية للامتداد والحركة كما يعتقد جلسون، أم كانت تتجه، بالأحرى، إلى تسويغ خلود النفس؟ إنه لمن العسير البت في هذا السؤال. على أن هذا لاينتقص شيئًا من كون التأمل السادس يتجه إلى البرهان برهانًا كاملاً وقاطعًا على الانفصال الفعلي بين جوهر النفس وجوهر الجسد»[٢٢]. ولابد من أن نشير إلى أن التأمل الثاني عند «ديكارت» يُدلّل على أن النفس متصوَّرة بدقَّة على أنها كاملة على اعتبار أنها جوهر بسيط مُستقل عن الجسم. ويعوِّل ديكارت على الصدق الإلهي من أجل التيقّن بأن النفس مستقلة عن الواقع الفعلي والذهن في آن واحد. وبناءً على ذلك يبرهن «ديكارت» في التأمل الثالث على وجود الله الرحيم. ولابد من الإشارة إلى أنّ ديكارت يؤجل توكيد الجوهرية الواقعية للنفس إلى التأمل السادس حتى يحافظ على ترتيب وتسلسل أدلته «ولكن هنا يصبح اللجوء إلى الله مرة ثانية بوصفه قدرة كلية أمرًا لامفرّ منه. لأن الشعور، أو الحس، يؤكد لنا واقعة الاتحاد بين النفس والجسد. وهذا الاتحاد، الذي يتكشَّف لنا مخالفًا للفهم، لايمكن تفسيره إلا بتدخل قدرة كلية. فهذه القدرة الكلية قادرة على الفصل بين الجوهرين كما وحدتهما»[٢٣]. وينبِّه الدكتور الكسم إلى شرح «غيرو» لفكرة ديكارت هذا الشرح الذي يبيّن أن إثبات الانفصال الأكيد بين الجسم والنفس يقود إلى إثبات آخر يعتمد على قدرة الله المطلقة، وهو أنّ اتحاد النفس والجسد في الوجود لايؤكد ولايبرهن أن الجسد والنفس غير منفصلين تمامًا. لأن الله قادر على فعل كل شيء. إنّ هذا الوعي الديكارتي يقود في نهاية المطاف إلى المراهنة على أنَّ النفس جوهر روحاني بسيط خالد سوف يظل خالدًا بعد الموت غير أن توماويًا مُحدثًا مثل جلسون لن يستخدم براهين ديكارت الطويلة على إثبات خلود النفس، فهو يستنبط مثل هذه النتيجة بسرعة. لكن ديكارت بالرغم من براهينه على خلود النفس إلا أنه ظل متشكِّكًا حيال هذه الفكرة. وينوِّه الدكتور الكسم إلى رسالة كان قد بعثها ديكارت إلى «السادة العمداء والأساتذة في كلية اللاهوت المقدَّسة في باريس». وفحوى هذه الرسالة هو، أن المؤمن يستطيع من خلال إيمانه التيقُّن من وجود الله وخلود النفس وتمايزها عن الجسد. غير أنّ من هو غير مؤمن يحتاج حتى يقتنع بهذه الأمور إلى برهان مقبول بالعقل الطبيعي. «المسألة خطيرة إذن. إن ديكارت لايتردَّد، في هذه الرسالة نفسها، في القول بأنه يتجاسر على عرض براهينه على أنها بديهية جدًا

ويقينية جدًا. فمن أين تأتي إذن شكوكه المتعلقة بالخلود؟ لقد أثبت التمييز الواقعي بين الروح والجسد إثباتًا مطلقًا، رغم السر الذي يكتنف اتحادهما الجوهري في الإنسان. إن الانتقال من روحانية النفس إلى خلودها هو انتقال شرعي تمامًا. لذلك لابد أن تكون النفس خالدة. ولكنه خلود على المستوى النظري إن صحّ التعبير»[٢٤]. وإذا كانت النفس خالدة على المستوى النظري، فهل هي خالدة على مستوى الواقع الفعليّ؟ لقد بعث ديكارت رسالة إلى الأب ميرسين قال فيها: إنّه لايستطيعُ أن يبرهن إذا كان الله قادرًا على إفناء النفس أم لا. وما يستطيع فعله هو البرهان على أن طبيعة النفس متمايزة عن طبيعة الجسد، وأنها لاتنحلُّ بانحلاله، وهذا يتفق مع الدين ولايمكن تجاوزه.

إن قدرة الله اللامتناهية تسوّغ للنفس انتقالها من الحيّز النظريّ إلى الحيّز الواقعيّ الفعليّ. لكن هل الله سوف يحقّق هذا الانتقال؟. إنّ أنصار التوماوية المحدثة يعتمدون في مثل هذه الحالة، على رحمة الله. بيد أنّ ديكارت في هذا السياق يرفض استغلال هذه الرحمة[٢٥].

وينتقل الدكتور الكسم من ديكارت إلى بليز بسكال «إنّ القفزة من ديكارت إلى بسكال لقفزة تتصف بشيء من العنف. وتشاء المفارقة أن يظهر بسكال، في هذه النقطة التي نتناولها بالضبط، ديكارتيًا أكثر من ديكارت. والواقع أنّ يرى أنّ وجود الله يضمن خلود النفس ضمانًا كافيًا وافيًا. فالرهان على الله إنما هو رهان، في اللحظة نفسها، على سعادتنا الأبديّة»[٢٦].

إنّ إله بسكال ليس هو نفسه إله الفلاسفة والعلماء، بل إله المسيحية. لقد راهن بسكال على الله ليجعل النفس خالدة. لكن المستشرق الشهير ماسينيون يجد هذا الرهان نفسه عند الشاعر العربي الكبير المعري. ويعثر عليه جان فال في مخاطرة أفلاطون. وبعض المفكرين يُرجع هذا الرهان إلى العادات، التي اكتسبها بسكال قبل سيطرة يقينه الديني عليه[٢٧].

وبعد أن ينتهي الدكتور الكسم بالحديث عن رهان بسكال أو براهينه يتكلم عن كشف الجدل المتعالي (الترنسندنتالي) عند كانْت في «نقد العقل المحض» للاستدلالات الكاذبة في علم النفس النظري أو العقلي. فمن المعلوم أن كانْت أكّد في كتابه «نقد العقل المحض» على أنّ البرهان على خلود النفس بواسطة العقل المحض أو النظري غير ممكن إطلاقًا. فالخلود ليس إلا وهمًا. والاقتناع به هو اقتناع زائف سببه تطبيق مقولات الفهم خارج نطاق التجربة. غير أن كانْت يجعل الخلود مسلّمة من مسلّمات العقل العمليّ تقوم على بُعد وجدانيّ عاطفيّ. ويشير

الدكتور الكسم بذكاء حاد إلى أن «النظرية الكانتية انتهت، في آخر المطاف،في رأينا، بفصل واضح بين القضيتين: (النفس خالدة) و(خلود النفس مسلّمة من مسلّمات العقل العمليّ). فالقضيّة الأولى فرضية، واعتقاد عقلي يمكن للعقل النظريّ ألا يؤكده، بل يجب عليه منطقيًا، وليس أخلاقيًا ان يسلّم به لأنّ اعتقادًا أساسه الطلب والرغبة هو لامعنى. أما القضية الثانية، بالمقابل، فهي حقيقة مبرهنة يقررها كانْت لأنها تفرض نفسها فرضًا»[٢٨].

ويورد الدكتور الكسم تمييز أونامونو بين كانْت الفيلسوف وكانْت الإنسان والدلالة القائمة على هذا الصراع التناقضي. فمن الضروري أثناء دراسة البرهان الميتافيزيقي الفصل بين السياق الباطن لتصوّرما ومَسقط هذا التصوّر على مستوى الجدل النظري. إن كانْت الإنسان يؤمن بخلود النفس من أجل استمرار الوجود. أما كانْت الفيلسوف فيقف موقفًا لاأدريًا حول هذه المسألة. فالإنسان ينزع دائمًا نحو أن يؤكد استمرار وجوده الشخصي اعتمادًا على غريزته وعواطفه ووجدانه من أجل أن يحفظ للحياة البشرية معناها وكرامتها على المستوى النفسي ولو تعارض هذا مع العقل؛ غير أن مثل هذا الموقف يظل متناقضًا. أما بيار لامي، فإنه يرفض البرهان الأخلاقي الذي يقوم على وجود الجحيم والنعيم. ويعوّل بيار لامي على التجربة الحَدسية من أجل كشف معنى خلود النفس ومن أجل توكيده اعتمادًا على الشعور. غير أنّ صاحب كتاب «البرهان في الفلسفة» يعقّب على توكيد بيار لامي قائلاً «ليس هذا التوكيد خاليًا- على مانعتقد- من التشابه. لأنّ المسألة ليست مسألة علم بشعور، وإنما مسألة علم بحقيقة واقعية. وقد يكون بوسعنا القول إننا، هنا، أمام قصدية روحانية تقع خارج أي إثبات ممكن. أما البرهنة، بالمعنى الضيّق للكلمة، فلا دور لها سوى رد الاعتراضات، وإزاحة العقبات، وتخليص الحَدْس مما يعوق توكيده»[٢٩].

بعد هذا يتطرق الدكتور الكسم إلى الحديث عن لعبة البراهين والبراهين المعاكسة أو المضادة، والتي تجلت في عرض رينيه شيرر لنظرية في خلود النفس. إنّ شيرر يحاول معالجة مشكلة خلود النفس بعد الموت معالجةً شخصيّة. وهاهنا تظهر أهمية النزعة الفردية على مستوى اليقين الميتافيزيقي، وتظهر أيضًا الروابط، التي تشد المفكر إلى الفكر بتوسُّط العاطفة ما يرمي إليه شيرر هو الإشارة إلى أنه لايريد أن يبرهن على خلود النفس برهانًا منطقيًا قاطعًا، لأن مثل هذه المسألة بعيدة عن منطق البرهان. وانطلاقًا من هذا الموقف نستشف أن شيرر لايسلّم بفكرة خلود النفس دون أن يعير الاهتمام نفسه لفكرة

عدم خلودها. لأن عدم خلود النفس هو إمكان منطقي قد يكون قابلاً للتحقيق. ومن الواضح أن شيرر ينزع نحو إثبات حقيقة ما و«ليست هذه الحقيقة، في أرجح الظن، تعليقاً للحكم في مسألة الآخرة. إنها، بالأحرى محاولة لإماطة اللثام عن التناقض الباطن في فلسفة تدافع عن بعض القيم الروحانية، وتنفي في الوقت نفسه، وجود الله وخلود النفس»[٣٠].

وبما هي شيرر بين الحياة والموت والقيمة، فالقيم هي التي تمنح الحياة معناها الحق،مما يدفع الإنسان إلى حب الحياة والتعلق بالوجود فيها، أضف إلى ذلك أنّ التضحية من أجل القيمة تحمل طابعاً متناقضاً خاصة إذا كانت هذه القيمة نتاجاً إنسانياً. أما إذا كانت القيمة تعلو على هذه الحياة وتأخذ بعداً لاهوتياً مفارقاً، فإن الإنسان يضحي من أجلها دون تفكير ولولا هذا البعد لفقدت التضحية معناها. ويفاضل شيرر بين الرؤية الماركسيّة للسعادة التي تتمثل بوصفها هدفاً تتوجه مسيرة الإنسانية باعتبارها كُلاً نحوها وبين الرؤية الفردية للسعادة التي تقوم على ارتداد الفرد نحو ذاته ارتداداً يُشكل قوام الشخصيّة المتفرّدة، التي تُنشد السعادة الخاصة بها. غير أن كلام شيرر يفضي إلى الربط بين العدل وخلود النفس أو بين عدم خلود النفس ومختلف ضروب الشرّ التي قد يمارسها الإنسان الزائل لأنه يعرف أن وجوده مجرد عبث.

«أما موقف ياسبرز من خلود النفس فيوصف أحياناً بأنه ضرب من اللاأدرية. ويجري دوفرين وريكور مقابلات بين نصوص من مؤلفات فيلسوف العلو متعارضة في ظاهرها، فيلحّان على الجانب الموجب في موقفه من عدمية نيتشه أو هيدغر. ويتوقف جوليفيه، بدلاً من ذلك، عند الوجه السالب من نظرية ياسبرز، ويتساءل إذا لم تكن ميتولوجيا الخلود»[٣١]. إنّ ياسبرز يبيّن أن الموت لايقضي على الإنسان قضاءً تامّاً. وليس في تبيين ياسبرز هذا نزعة لاهوتية. فالخلود على مستوى الفلسفة الوجودية يظل أبديّة مدركة تكتنفها اللحظة الوجودية ويظل أيضاً «رمزاً صامتاً» وينوّه الدكتور الكسم إلى أهميّة التمييز بين الخلود وأبديّة النفس.فها هو غوبلو يقول:«ليس هذا الخلود ديمومة تبدأ بعد انفصال النفس عن الجسد، فلاتنتهي أبداً (يقال بهذا المعنى الحياة الآتية)؛ إنما الخلود كان للنفس حياةٌ لازمانية، حياة ليست خاضعة لقوانين الديمومة، فلايبقى عندها لاقبل،ولابعد»[٣٢].

أخيراً يقيّم الدكتور الكسم كل ما مرّ من نظريات منوّهاً إلى أنّ برهان كل فيلسوف مرتبط ارتباطاً لافكاك منه بتوكيده. وإذا

علّق الفيلسوف حكمه السالب، فإن ذلك يعفيه من البرهان وعلّة ذلك تعود إلى أنَّ هذا التعليق عينه لايتداخل مع أي توكيد. وبما أنَّ البرهان إما أن يكون جازمًا أو غير جازم قاطعًا أو غير قاطع «كان لابد للجانب المشكوك فيه من النظرية أن يولد، ليس من برهان واهٍ متهافت، وإنما من الانتصار الغالي الثمن تحققه بعض البراهين على غيرها من البراهين»[٣٣].

ويرجع الدكتور الكسم الموانع الرئيسة التي تمنع برهانًا على خلود النفس من الحصول على نتيجة قطعية مطلقة إلى باعثين. الأول هو الحدّ الذاتيّ الذي يتصف به البرهان نفسه. والثاني إمكان القطيعة بين لزوميات الفكر وأهواء الواقع ومنازعه ونزواته.

أما الباعث الأول الذي يمنع برهانًا على الخلود من الوصول إلى نتيجة مطلقة، فقد شرحه غويلو على الصعيد المنطقي عندما دلّل على أنَّ «الخلود هو سلب الموت؛ والموت هو سلب الحياة بدءًا من لحظة معينة؛ بحيث إن فكرة الخلود السالبة في الظاهر، هي في الحقيقة، فكرة البقاء الموجبة إن القضية السالبة:(النفس ليست فانية)، والقضية اللامحدودة: (النفس خالدة). تُعَبّران كلتاهما عن الحكم الموجب بأنَّ حياة النفس تستمر بعد أن تتوقف الحياة العضوية. ولكن، لاعتقادنا بأنه لايتعيّن علينا البرهان على قضية سالبة، فإننا نستخدم دليلاً يكون في الواقع كافيًا لإثبات سالبة»[٣٤]. وانطلاقًا من ذلك يشير غويلو إلى أنَّ فساد الإنسان العضويّ وانحلاله في الموت لايتناسب مع كون الشيء جوهرًا بسيطًا. ويترتب على ذلك أنَّ فساد الجسم بالموت لايمكن أن يقال على النفس لأنها جوهر بسيط ويترتب على ذلك أيضًا عدم القدرة على التأكيد الموجب بأن النفس باقية. صحيح أنَّ النفس متمايزة عن الجسد لأنها جوهر بسيط لكن هذا إذا فهمناه ميتافيزيقيًا ليس دليلاً على بقاء النفس بعد الموت.

«أما الباعث الثاني للشك، الذي يؤثر، بالأحرى في البرهان الأخلاقي، فهو مضمر في هذه الجملة الأليمة التي يقولها فالإنسان:(لوحصل المحال، وتجلّى لي على فراش موتي بوضوح كامل، أنني أخطأت وانخدعت، وأن لاحياة بعد الموت، بل وأن لاإله، لما ندمت على أنني اعتقدت ذلك: ولخطر لي أنَّ اعتقادي يشرّفني، وأنه إذا كان العالم شيئًا تافهًا وسخيفًا وجديرًا بالاحتقار، فتبًّا له، وأن العيب ليس فيّ، إذا كنت ظننت أن الله موجود، وإنما هو في الله بعدم وجوده)»[٣٥]. وبهذه العبارة الأليمة فعلاً يختم الفيلسوف بديع الكسم مناقشته لمشكلة خلود النفس.

خاتمة:

يستطيع القارئ أن يلاحظ موسوعية بديع الكسم وقدرته الهائلة على مواجهة المواقف الفلسفية ببعضها البعض. وهذا أمر يحتاج إلى قدرة فائقة على فهم الموضوع المدروس وتحديد أبعاده وتداخلاته مع غيره من الموضوعات المشابهة. ونحن نشعر بالأسف لأن هذا المفكر لم يؤلف في حياته سوى كتاب «البرهان في الفلسفة». إنّ عدم رغبة هذا الإنسان الكبير بالكتابة أدّى إلى خسارة في الفكر العربي لن تعوّض أبداً. والحق يقال: إن كتاب البرهان في الفلسفة سوف يظل شاهداً على مرّ العصور على قدرة عقل جبّار آثر صاحبه الصمت.

الهوامش والمراجع

١- يوسف كرم «الطبيعة وما بعد الطبيعة». دار المعارف بمصر. القاهرة [د.ت]. ص١٢٠
٢- بديع الكسم «البرهان في الفلسفة». ترجمة: جورج صدقني. دمشق وزارة الثقافة ١٩٩١ ص١٤٠
٣- المصدر نفسه ،ص١٤٠.
٤- فريدريك نيتشه: «ماوراء الخير والشر» ترجمة: جيزيلا فالورحجار. غروب في ١٩٩٥ ،ص١٠٩.
٥- بديع الكسم: البرهان في الفلسفة مرجع سبق ذكره ص١٤١
٦- نحيل من يرغب في التوسّع بهذا الموضوع إلى مؤلفات عالم الأنثروبولوجيا البنيوية الفرنسي كلود ليفي شتراوس.
٧- بديع الكسم: البرهان في الفلسفة مرجع سبق ذكره ص١٤٢.
٨- المصدر نفسه، ص١٤٢.
٩- المصدر نفسه ،ص١٤٢.
١٠- راجع في هذا السياق: عبد المنعم الحفني: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة» مادة: التوماوية. الطبعة الثانية. مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٩٩.
١١- البرهان في الفلسفة مرجع سبق ذكره ص١٤٢، ١٤٣
١٢- المصدر نفسه، ص١٤٣.
١٣- المصدر نفسه، ص١٤٣.
١٤- المصدر نفسه، ص١٤٤.
١٥- المصدر نفسه، ص١٤٥.
١٦- المصدر نفسه، ص١٤٦.
١٧- المصدر نفسه، ص ١٤٦.
١٨- المصدر نفسه، ص١٤٩.
١٩- المصدر نفسه، ص١٤٩.
٢٠- المصدر نفسه، ص١٤٩.
٢١- المصدر نفسه، ص١٥٠.
٢٢- المصدر نفسه، ص١٥٣، ١٥٤.
٢٣- المصدر نفسه، ص١٥٤.
٢٤- المصدر نفسه، ص١٥٦.
٢٥- المصدر نفسه ،ص١٥٦.
٢٦- المصدر نفسه ،ص١٥٧.
٢٧- المصدر نفسه ،ص١٥٧.
٢٨- المصدر نفسه ،ص١٦١، ١٦٢.
٢٩- المصدر نفسه ،ص١٦٤.
٣٠- المصدر نفسه ،ص١٦٤.
٣١- المصدر نفسه ،ص١٦٨.
٣٢- المصدر نفسه ،ص١٧٠.
٣٣- المصدر نفسه ،ص١٧٠.
٣٤- المصدر نفسه ،ص١٧٠، ١٧١.
٣٥- المصدر نفسه ،ص١٧١.

٢١٨

عبد الوهاب البياتي في سيرته الشعرية
الصورة الأخرى للشاعر في «ينابيع الشمس»

ماجد السامرائي(*)

عندما تنتهي من قراءة كتاب الشاعر عبد الوهاب البياتي : «ينابيع الشمس السيرة الشعرية» تجد نفسك في مواجهة سؤالين:

- هل نصدق كل ما جاء في هذا الكتاب - بما يفكر به، بنفسه وبالعالم على نحو يضع هذا التفكير في «منظومة رموز» وأساطير يهجس الشاعر بها ؟ ومن خلالها بما كان قائمًا في ذهنه لحظة الكتابة؟... خصوصًا وأن طرفًا من هذا الذي جاء في الكتاب لايمكن إلا أن ينسب إلى «الخيال المحض»، وما هو «متخيل» بدرجة من درجات «التوهم»،

(*) ماجد السامرائي : باحث من العراق الشقيق..
- العمل الفني: الفنان أكثم عبد الحميد

هو فيها كمن يجد معطيات هذا العالم الواقعي، الذي عاش فيه الشاعر، «معطيات لاغية» فيجعل من «رؤاه التخييلية» بديلاً لها!

– وثاني هذين السؤالين، هو : هل من حقنا أن نخوض هنا ، الذي يوحي به وصفه لرؤاه، وتعبيره عن أحلامه، وأوهامه أيضًا (أو أحلام يقظته)، ونحن نجده يصوغها صياغة شعرية في كل ما تتضمن (أو يضمنها) من رؤية العالم، وإحساساته ومشاعره في وجوده في هذا العالم؟

فنحن ، هنا، مع كتاب تتوزع صيغته (وصياغة) بين: المذكرات والذكريات ، فضلاً عمّا هنالك من صفحات يمكن أن نعدها: جوانب من السيرة الشخصية للشاعر- وهو ما نميزه في سياقين:

أولهما: رؤية العالم، وموقفه فيه/ومنه.

والثاني: الشعر والحياة، والموقف الشعري الذي يتمثل فيه وجيله الشعري..ثم موقفه الزخير من «شعر اليوم» ورأيه في ما يقال ويكتب راهنًا- وهي آراء من الدقة والتحديد وجرأة القول، وتسمية الأشياء بأسمائها، ما تثير فيه انتباهنا؟ وتدعو إلى تأمل المرحلة الشعرية الراهنة، ومراجعة معطياتها في ضوء ما يقوله الشاعر فيها من رأي يحتكم فيه إلى تجربة طويلة، شعراً وخبرة في الشعر . أما إذا كنا نجد، إلى جانب هذا، ضربًا من ضروب الإفراط في تأمل الذات، ومحاولة استجلاء غوامض الذهن، فإنّ صفحات أخرى، عديدة، بل لنقل: العدد الغالب من صفحات الكتاب، جاءت تجسيداً لما كان يفكر فيه، ويشغله في مستوى من المستويات، وقد «دوّنه» باستقامة منطقية واضحة، فالروح الشعري في هذا الكتاب روح مستمد من قلب العالم، وكل «رؤيا» فيه تحاول الاهتداء إلى الواقع من خلال «دليل»، فكري أو روحي أو رؤيوي، يتكيف مسارات مع خطوات الإنسان (الشاعر) على الأرض أو في المطلق.. حتى ليبدو وكأن ما يهمه فيه هو أن يقدم لقارئه كتابًا مشحونًا، فكرًا وتعبيرًا، بقوة الذات- وقد كتبه بتوتر أكبر من ذلك التوتر الذي نجده في بعض قصائده!!.

يأخذ هذا الكتاب (كما أخذ الكتاب - الأصل: «تجربتي الشعرية» الصادر عام ١٩٦٨) بازدواج السيرة: الحياتية والشعرية (وإن جاء في هذا الجانب أقرب إلى صورة المذكرات) بحيث لا يمكن الفصل فيه بين «حياته» و«الشعر» «مظهراً لنا من خلال هذا الازدواج: أنّ الحياة - حياته هو - ما كانت لتكون، في ما يجلوه لنا منها، على غنى ما عاشت، وعرفت، وخبرت ، لولا الشعر....وأن الشعر لم يكن له أن يتحقق، منجزًا إبداعيًا، على النحو الذي مثلته/ وتمثلت فيه قصيدته لولا حياته ذاتها،



وانفعاله بهذه الحياة، ومرافقتها حتى الرمق الأخير. وهو في الوقت الذي يمثل فيه استرجاعًا للماضي، بما يستوقفه فيه من وقائع وأحداث، وشخصيات، ومعابر عمر، ومغامرة حياة.. عاشها جميعها، وكتبها، أو كتب فيها شعرًا باستجابات مختلفة «فإنه، من جانب آخر، يمثل بحثًا عن تلك الحياة الضائعة» التي وقف، في نهايات العمر، يتأملها في لحظات استرجاع مأساوية، يتداخل فيها: الاستذكار لما كان، والاستعادة لأصوات الزمن الذاهب، والوعي، أو الإدراك، للسنين التي مرت، بحزن وأسى يظلّلان رحلة العمر هذه، وهو يمضي بها في «الذات» أو عبر هذه «الذات» فإذا ذاكرته هي مصدر إحساسه بشقاء الروح هذا، «ومنبع غربته في الوجود. ولا غرابة في أن تبدأ (أو يبدأ) رحلة العودة هذه إلى الماضي من العام ١٩٩٠- كما يحدد هو نفسه ذلك ويشير إليه. فهذا العام كان عامًا حافلاً بالأحداث في حياة البياتي الشخصية:

- ففي هذا العام كان قد بلغ السن القانونية للخدمة الوظيفية، فأحيل على التقاعد، منتقلاً من **مدريد**، مركز عمله الأخير، إلى بغداد التي راح يحس، وهو يواصل حياته فيها، بما يمكن أن ندعوه، هنا: «إحساسات هرمة»، من عودة إلى الطفولة، ومداعبة الذكريات والاستذكارات الأولى، إلى استعادة مشاهد تلك الحياة الأولى..والنظر إلى الزمن بعينين: عين تراه ثابتًا لا يتغير (هي عين الذكرى والذاكرة)، وعين تبحث في ما انهار وتداعى أو أزيل من مشاهد الواقع وشواهد الحياة، عن ذلك الزمن الذي تسرب في لحظات من

الانهماك اليومي «بالحياة، ومحاولة التآلف مع «الجديد» الذي احتل موقعه فسكن (وهي عين الحركة والتغير)..

- وفي هذا العام كان قد عاش الموت تجربة ذاتية واقعية وإحساسًا إنسانيًا، متمثلاً: برحيل ابنته، وغياب بعض أبناء جيله، فضلاً عن إحساسه، ذاتًا، بأن سنين العمر راحت تلتف حول رقبته مثل أفعى تأكله. وهنا كأنما الحقيقة تتكشف له للمرة الأولى: أدرك أن البقاء الأبدي هو مجرد «وهم أسطوري»، وأن «سر الحياة» ليس في خلودها، بل في الموت الذي لا بد لكائناتها أن تبلغه.. فكان أن تناوبته مشاعر الفجيعة، وأحاسيس المأساة، وتكشفت غيوم الحزن في سمائه - فكان ديوانه، قبل الأخير «كتاب المراثي».

- وفي هذا العام ذاته أراد الإمساك بخيط «مغامرته الدائمة» من جديد، وإن بيد مرتعشة، ليختار ما كان باستمرار: الهجرة والمنفى - إلا أنه يجد فيهما، هذه المرة، ما كان يرجو ويأمل.. فظلّ على امتداد سنواته الأخيرة: حزينًا، يعيش ليل هزيمته حتى الهزيع الأخير، وقد وجد دروب الحياة ومسالك العالم تختلف أرضًا عما كانت خطواته قد ألفت من أرض، فلم يتآلف مع «أرضه الجديدة» في أية خطوة مشاها، ولم يجد لخطواته عليها ذلك «الوقع» الذي كان يسمعه من قبل!

- وفي هذا العام، أو ابتداء منه أحسسنا، نحن (وربما أحسه هو أيضًا) أنه لم يعد شاعرًا يعيش شعره كما كان يعيش فيكتب- وقد كانت آخر توقيعاته المهمة فيه «بستان عائشة». فكان (وكانجد) في إصراره على الاستمرار، إنما ينطلق من «إيمان» في نفسه، أو يصدر عن «قناعة» بأن «المشروع الثقافي الحضاري الشعري ليس له نهاية» (ينابيع الشمس- ص ١٢) فالشاعر - بحسب تمثله له، «كلما أوغل في أرض الغربة أعطى وأبدع، شعر بظمأ روحي ويمزيد من الغربة.» (ص ١٣) وكان في هذا، إنما يواجه ذلك الإحساس والشعور الملازمين له: الغربة والنفي- المنفى: «فالنفي لدي» كما يقول «ليس بالجسد وحسب، بل هناك نفي أشد، وهو الإحساس الداخلي بالنفي والشعور بالاستلاب». وفي هذا كان يرى أنه اكتشف «أن العالم ما هو إلا منفى داخل منفى آخر، ولهذا يقول: عندما وجدت نفسي أمام النفي الحقيقي شعرت كأنما كنت أنتقل من أرض إلى أرض أخرى في الذاكرة، كنت أحمل المنفى داخلي. (ص ٥٧).

* * *

تنتظم هذه «السيرة الشعرية» في خطين أساسيين: - أفقي، وعمودي..

- **فخطها الأفقي** يتناول حياة الشاعر في وقائعها، وعلاقاتها،

ومشكلاتها اليومية، إلى الحد الذي تحتشد فيه بعض الصفحات بفج الكلام، حيث يتداخل الحديث المباشر عن الذات، مع الكلام في محاسن الاخرين ومساوئهم، أو الوقوف عند قضايا غابرة، مما يكن وضعه ببساطة، خارج مفهوم «السيرةالشعرية» واقعًا ووقائع.. بل وخارج ما هو ثقافي، أساسًا. وهكذا : تأتي بعض الصفحات «أشتاتًا» لا تجتمع من الرؤية التي لا تنتظم سبيلاً واضحًا، والمواقف التي رلا يحدها ضابط: حبًا وبغضًا.. عاطفة وحقدًا. ويكون لمواقف «العداء الدائم» منه لبعض الأسماء والأشخاص نصيبها من كلام لا يردعه رادع. كما تدخل «الانتقائية» عنصرًا على ما يسجل ويذكر . مهملاً أشخاصًا ووقائع، وأحداثًا - مما عاش، وعرف، أو ارتبط به - قد تكون لها أهمية أكبر من تلك التي كتب عنها، أو ذكرها. أو ارتبط به- قد تكون لها أهمية أكبر من تلك التي كتب عنها، أو ذكرها. وفي هذا «الخط» يعلن، بثقة بالغة، أنه لا يعيش «الشعر أثناء كتابته القصيدة فقط، بل أعيشه خلال حياتي اليومية، فهي مليئة بالتأمل والتفكير، ليس لدي حياة اجتماعية تشغلني عن وظيفة الشاعر . عندي شعور هائل بالحرية لا مثيل له (...) أعبر عن آرائي وأفكاري بحرية كاملة ولا أجد أية عوائق تعوقني .» (ص١٢) ويمتد هذا «الخط» بامتداد الحياة والعلاقات التي تنتظم فيها / ومن خلالها .. بسعة الصداقات والخصومات التي تشهدها .بحجم الأحزان والمسرات التي يعيشها.. وبمدى، ما للسفر والترحال من آفاق بفتحها أمام نفسه.. تداخلها جميعًا/ وتتداخل معها أحلام الطفل فيه، وتمنيات الكهل الذي ينوء بحمل خطواته الحاضرة. فهناك، فضلا عن هذا وذاك: الأمنيات التي صادرها منه واقع خادع (وإن كنا نجده يبرئ نفسه، بصورة أو أخرى، من مسألة الانخداع بهذا الواقع! ١).. وهناك: الأحلام الكبيرة التي تتجاوز مستوى الفرد لتشمل الشعب والأمة، وقد صودرت، وهي الأخرى، أو جرى اغتيالها، لنجده، في المواجهة: يدين، ويدافع، ويرسم صورًا تحمل المزيد من الشفافية عن العودة (عودته هو) إلى «الذات».. ومن خلال هذه الذات نلتقي «مراجع التأثير» و«مصادر التكوين»، وهي إن كانت تبدأ بالحياة والناس ، فإنها لاتنتهي عند الكتب - وإن كانت «الكتب هي خلاصة التجربة الإنسانية، أو الحياة نفسها بما تدخر من تجارب عميقة.» (ص٢٣-٢٤). أما «القلق» الذي يزرعه في النفس واقع اجتماعي تتمزق بين كينونة الإنسان وطموحاته فيه، فهو ماكان يعنيه أكثر من سواه، ونجده يوليه عناية بالغة.. ذلك لأن «المعرفة المباشرة من خلال التجربة الإنسانية» - كما يقول - كانت تغنيه حتى عن القراءة، أحيانًا. (ص٢٥) وفي سياق هذه الرؤية/

النظرة تتحدد المسارات، وتتعين التشابهات والاخلاقات، وترد الأمثلة مقرونة بالاسماء، والاتجاهات بالتوجهات... كما تبرز، على نحو جلي، «اللغة الهجائية» في هذه «السيرة»، كما تعرّفناها في كثير من شعره - وكأن «لغة البياتي» لا يستقيم لها معنى إلا بالهجاء، الذي يبلغ في عديد المواقف والحالات مبلغ الشتم المقذع.. وهو فيها يبدأ بالمدينة وينتهي بالأشخاص - بتسميات، أو بدونها!!

من الكلمات التي يتكرر تردّدها في غير صفحة من صفحات هذه «السيرة» بشكل يلفت النظر ويستأثر بالانتباه، كلمات: الوحدة.. وحدتي.. وحيد- فضلاً عما يقترب به من عديد الصور الحياتية الدالة على «المعاني» التي تختزنها مثل هذه الكلمات - التي أجدها، وأنا أتأمل حياة البياتي التي عرفت، ومواقفه (على مدى أكثر من ثلاثين عامًا)، تمثل حالة ملازمة له!!

غير أنه من خلال هذا كله، بكل ما يعبر عنه أو يجسده، كان كمن يبحث عن «إيقاع آخر» لحياته، كما للحياة من حوله، وهو ما يقوده إلى الشعر، وإلى التفكير بالعالم عمقًا، ليرى نفسه والآخر والواقع رؤية مختلفة - وهو مايشكل مدخلنا إلى «الخط الآخر»..

- **الخط العمودي** الذي ينتظم كلامه على تجربته الشعرية، ورؤية العالم، والرؤيا التي عمل على التأسيس لها وبنائها في هذا العالم. وكلامه في هذا الشأن لايثير أسئلة، بقدر مايبدو وكأنه جواب عن «أسئلة محذوفة»، وإن تكن أساسية بالنسبة له، تجربة وشعرًا، ونفسًا إنسانية قلقة: يطرحها على العالم، ويطرحها «الآخر - القارئ» عليه ليعرف، ويتعرّف، كيف تواجه «ذات الشاعر» عالمًا لايعنيه منه الماضي، وإنما يتوجه بنظرته إلى المستقبل، فهو يجد أن هذا «المستقبل» سيطرح شروطًا إنسانية جديدة، (ص١١)، مشددًا، في هذا، على مايرى/ أو يجد فيه/ أو يحقق من خلاله «بناء رؤية إنسانية»، باحثًا عن «مايضيء الذاكرة الإنسانية الشعرية» وهو يرحل بها «من طقس الواقع إلى طقس الأسطورة». (ص٥٢) وهو، في هذا، إذ ينظر إلى «تجربة الشاعر» كونها «تجربة مكانية وزمانية كونية» (ص٥٦) يجد أن هذا هو مايجعل لهذه التجربة، في شعره، بعدًا جديدًا، إنسانيًا وشعريًا.. (ص٥٧) حيث تصبح الحياة ذاتها بعدًا من أبعاد تكوين «ذات الشاعر».. كما تغدو المدينة (بغداد، والقاهرة - تحديدًا) جزءًا من سيرة الشاعر، ومن تجربته. فهم - كما يقول عن نفسه - يضع في شعره «الكثير من الامدلولات والرموز التي تكون أقرب بعدًا من مملكة الشعر» (ص٨٦)، مستمدًا ذلك من هذه التجربة» ذاتها. وفي إطار تجربته

هذه، حركية بين «الذات» و«الوجود» تستوقفنا جدلية الحياة والموت وهي تأخذ، عنده، صورًا متعددة، تنبثق، في كل مرة، من خلال رؤيا جديدة تكرّس هذه «الجدلية»، وتثبت «محاورها» وفي هذا السياق تتشكل أمام الشاعر/ وفي ذهنه العديد من الأسئلة: فبعضها عن الواقع وصلته بالتارخ.. وبعضها عن الإنسان في الواقع والتاريخ.. وبعض ثالث منها عن العالم الذي يتكون في داخلنا ونحن نواجه العالم الخارجي.. وجميعها أسئلة تستنجد بالشاعر، كلمة، ورؤية، ورؤيا.. وموقفًا وجوديًا. وكمن نجده يحول «كل رمز.. أو أسطورة إلى واقع في محاولة استقصاء جذورها» نجده، أيضًا، وهو يفكر بها، يثير التساؤل بشأنها: «كيف يمكن تحويل الفعل الإنساني إلى رمز، وكيف يصبح الإنسان أسطورة – أي يعود إلى الأسطورة مثلما جاء منها، هذه الحركة المواربة التي كانت تتبادلها الطبيعة والإنسان: الإنسان بفكره وقلبه ورؤيته، والطبيعة بنظامها المعماري الدقيق» – وهنا يؤكد البياتي أن هذا هو ما قاده «إلى الشعور» بوحدة الوجود قبل أن قرأ عنها في أشعار المتصوّفة وكتبهم. كنت أشعر وأحس أن لاشيء يموت، وأن الجهد الإنساني لن يذهب عبثًا، بل يصبح قيمة ثابتة تضاف إلى الثقافة وإلى مقدرة الإنسان في هذا العصر أو ذاك». (ص١٤٦).إلا أننا نلتقيه هنا، وهو يعي «فاجعة الحياة والموت».. «فاجعة أن يتحوّل الإنسان والحب والشعر إلى أسطورة، والعكس بالعكس».. يتساءل:

– «ترى هل هي محاولة لمقاومة الموت والتغلب عليه بإضافة قيمة إنسانية جديدة للشعر ولدوره، وللإنسان ولدوره في التاريخ؟!» (ص١٤٦).

ينتظم في سياق هذه الأسئلة سؤال الشعر الذي يلخصه الشاعر بالتساؤل» «هل الشعر مغامرة لغوية، كما يفعل الكثير من الشعراء في النصف الثاني من القرن العشرين هذا، أم أنه عودة إلى المادة الحية للطبيعة والإنسان؟! وهل الشعر مجرد خطوط وألوان وإشارات ضوئية من غير دلالة، أو أنها إشارات موجّهة إلى إنسان هذا العصر وإنسان العصور القادمة، وإلى البشر الذين يعيشون بيننا، ولكننا لانراهم؟!» (ص١٥١) فهو يرى «أنه ليست هناك لغة جديدة خارج الإبداع»، من دون أن يفرد هذه «اللغة»، أو يعزل «الإبداع» الذي يتم بها/ ومن خلالها، عن «الارتباط بهم إنساني» أو بـ «هاجس زمني، أو أبدي» (ص١٧٢- ١٧٣).. ناقلاً هذا كله،وداعيًا إلى نقله، إلى مجال «التفاعلات الروحية» التي من شأنها أن تجعل الفن من أجل الحياة – وفي هذا يكون تجسيدًا حضاريًا إنسانيًا. و«الأدب الحضاري الإنساني ينتهي إلى الرؤيا القومية».. وهذه «الرؤيا القومية

هي التي تطرح النموذج الإنساني.. (ص١٥٧). وعلى هذا الأساس يقيم الشاعر مايدعوه بـ «الرؤيا الجديدة» التي تأتي/ أو تتشكّل وتتكون من خلال ارتباط الشاعر «بتراث أمته الروحي والمادي، والحلول فيه، والثورة عليه من داخله، ومن أجله.» (ص١٦١).

❖ ❖ ❖

إنّ أهمّ مانستخلصه من هذه «السيرة الشعرية» للشاعر البيّاتي، هو ما يتصل بشخص الشاعر، وموقفه الشعري:

- **فأولاً**: إنّ الاستقرار في مقام واحد/ وعلى مقام واحد عدوّه الأكبر. فهو يكره كل مايمكن أن يحددّه بمكان. ولذلك نجده يُخضع المكان لمفارقات حياته وتفكيره به. ومن هنا ماتبدو فيه علاقته بالمكان - علاقة واهية، لانجد لها تلك الظلال الكثيفة في شعره، والتي نجدها عند سواه، من معاصريه.

- **وثانياً**: إنه إنسان باحث عن «المفارقات» في الحياة، والعلاقات، وما يقع بين الأشياء.. ويبلغ به عشقه المفارقة حدّاً يحصل فيه/ وبفعله التبدّل والتغيير الواضحين في علاقاته: بالأشخاص، والأفكار.. وبالأمكنة والأزمنة أيضاً.

- **وثالثاً**: إنه إنسان هامشيّ العلاقات.. متبدّل رؤية، ومتغيّر موقفاً، وغير عميق الصلة بالآخرين، كذلك لا وجود لشيء أساس في حياته، كياناً كان أم شخصاً أم واقعاً باستثناء نفسه، ونفسه وحدها، التي لايعلو شيء عليها عنده.

- **ورابعاً**: إنه شديد الاستناد إلى الشهرة التي اكتسبها، بحيث عدّها مرتكزه الفعلي، الذي كثيراً ما نابت فيه عن شعره. لذلك كانت المعرفة به شخصاً أكبر وأوسع، وربما أعمق أيضاً، من معرفة شعره، في منجزه الكلي، وبما حقّق . ومن ذلك مايبدو من أن الحقائق في طابعها (أو وجودها) الاجتماعي هي مل كان يعنيه، أكثر مما تعنيه في حضورها الأدبي والشعري، تخصيصاً. لذلك كان يركّز عليها تركيزاً بالغاً . على الرغم من أن الكثير من التفاصيل التي ينقلها (في كتابه هذا بالذات) عن مثل هذه «الحقائق» لاعلاقة كبيرة، أو مهمة، لها به شاعراً، وبشعره.. إنما علاقتها الأكبر بشخصه الاجتماعي.

- **وخامساً**: وفي مستوى شعري، لانجده يعرب عن شيء كبير مما يمكن أن يعدّ: انشغالاً، ذاتيّاً أو نقديّاً، بتطوير اتجاه، أو بلورة نظرية في الشعر - على الرغم من أن هذه «السيرة» تتضمن شيئاً تنظيريّاً غير قاصر في صفحات منها - ومن هنا فإن القارئ الذي يهمه أن يعرف شيئاً عن تاريخ أفكار البياتي الشاعر، أو متابعة مساره الشعري، أو التواصل مع حياته في

ماوضع من خطوات على دروب الواقع، أو تفسيرًا لما اتخذ من اتجاهات وتوجهات... هذا القارئ لن يظفر بشيء من هذا في الكتاب!!

- **وسادسًا**: ولأن الجانب الأكبر والأوسع من حياته، والأعوام الأكثر عددًا من سنوات عمره، كانت غربة أو منفى.. فإنه على الدوام، يعيش/ ويصدر عن إحساس «غريب حقيقي». ومنهنا مايرى من أن الشاعر «كلما أدخل في أرض الغربة وأعطى وأبدع، شعر بظمأ روحي وبمزيد من الغربة» (ص١٢).

- فهو غريب «في المكان» الذي عرف وألّف، لأنه، زمانًا، لايحصل منه إلا تذكارات طفولة، وربما لم يعشها كما يريد. وهو، أيضًا، غريب في «المدن الغريبة» التي لايعرف كيف/ ومن أين يتلمس وجودها مكانًا، ولا على أي نحو يبدأ علاقته بها زمانًا، وفي الحالتين يشعر بوحدته/ غربته، فيهرب إلى الكلمات (الشيء الوحيد الذي ظل محتفظًا به، احتفاظ تملك، إلى النهاية!!) ليودّع فيها أحلامه، وأوهامه كذلك.

- وهو غريب في الزمان أيضًا .. لذلك نجده يذهب إلى «الأساطير» فيتبنّاها، أو ينسج حول نفسه تهاويل أسطورية لايلبث، هو نفسه، أن يصدّقها، ويخبرنا بغير خبر «يقين» عن «مغامراته» معها/ ومن خلالها..

- ونجده، بفعل هذا «الغريب» الذي يسكنه إحساسًا وواقعًا، يهرب إلى «شيخوخه»: من «ابن عربي» و«الحلاج» و«السهرودي» إلى «المعري».. ومن «الخيام» و«جلال الدين الرومي» إلى «المتنبي». كما يهرب من «المرأة الحقيقية» إلى «المرأة - الحلم»، أو «المرأة - الأسطورة» - ربما لأن هذه الأخيرة هي الوحيدة التي تتقبله، توهمًا، في «حبه الجاف» يؤكد هذا مايذهب فيه من القول بأنّ فهمه للحب ظل «قائمًا على استيعاب أراضي وصوفي وأسطوري، في آن واحد» (ص١٦٣).

- وهو غريب «غربة روحية»: فإن تشبّه فيها بالصوفية وأصحاب الكرامات، فإنها، بالرغم من ذلك، تظل غربة أساسها: عدم الاستقرار، فهي غربة هذا القلق الوجودي الذي أخذ بتلابيب حياته وتفكيره..

ولكنه، مع هذا كله/ وفي مواجهة هذا كله، كان يرى/ ويعتقد سباق «الشاعر مع الزمن لن ينتهي».. وأنه، هو نفسه، قد سبق زمنه، ولايقول: «زمن الآخرين».. وأن هذا السباق وضعه» في مدار كوني من جسدي وروحي مادة غير قابلة للتلف والتفسخ». (ص١٦٤).

❖ ❖ ❖

وإذا كمان البياتي يصادر عبارة نجيب محفوظ التي سجلها على روايته «الشحاذ»، يوم أهداه نسخة منها- وقد جاء فيها: «إلى

البياتي المفتون بعبقريته»، فيقول، معلّقًا: إن نجيب محفوظ «كان صادقًا كل الصدق في إهدائه هذا» (ص٧٠).. فإن هذا الكتاب، أكثر من أي كتاب آخر له يجلو بوضوح تام، افتتان البياتي بعبقريته التي تصل به، في عديد الحالات والمواقف، حدَّ المبالغة (ولاأقول: الكذب) في مايسبغ على نفسه من صفات، وما ينسب إلى هذه النفس القلقة، اللائبة، من مواقف. قد لانصدقها نحن الذين نعرف» البياتي الانسان - الشخص» عن قرب، فنحسبها على «الضرائر»، ونقول تجوزًا: يحق للشاعر مالايحق لسواه!! إلا أن البياتي وهو يقدم «كتابه الأخير» هذا، يقدمه بمزيد من الرضا عن «الذات»، ذاته، والوعي الممتزج بالإيمان بحقيقة ماعاش من حياة - وأيضًا: بحقيقة الموت المطلقة!!.

❖ ينابيع الشمس (السيرة الشعرية).
(❖) عبد الوهاب البياتي.
(❖) دار الفرقد - دمشق ٩٥.
(❖) صفحة ١٧٦.

❖ ❖ ❖

ثقافة الصورة في زمن العولمة والتأثير السوسيولوجي

حواس محمود(*)

لقد تميزت ثقافة العقلانية في مغامرتها الكبرى وإنجازاتها الرائعة بالقطيعة وتجاوز ذاتها دوماً (كما يذهب إليه فلاسفة العلوم من مثل باشلار) من أجل مزيد من الاقتدار المعرفي على السيطرة والضبط والتوجيه وفاعلية الإنتاج، إلا أنها أنتجت بدورها ما يتجاوزها، أي حضارة ما بعد التكنولوجيا، وها هي الآن أمام إحدى ثمارها (ثقافة الصورة وأيديولوجيتها الجديدة) التي بدأت تحاصرها، ذلك أن الغاية الكبرى قد تحولت من الإنتاج إلى الربح السريع.

(*) حواس محمود باحث من سورية.
- العمل الفني: الفنان أكثم عبد الحميد.

كان الإنتاج يحتاج كي يتحقق إلى ثقافة العقلانية، أما الربح السريع الذي بدأ يشكل الظاهرة الجديدة في الاقتصاد (اقتصاد السوق والسوق المالية) فهو يحتاج إلى ثقافة مغايرة هي موضوع مقالنا الحالي، إنَّها ثقافة الصورة الإلكترونية التي بدأت تمثل حالة شبه قطيعة مع ثقافة العقلانية، إلا أن ثقافة الصورة لم تبرز كليًّا من الأصل لخدمة اقتصاد السوق، بل هي مرتبطة به من خلال تكنولوجيا المعلومات المشتركة بينهما من ناحية، ومن خلال وضع يد سوق المال على الإعلام ووسائطه من ناحية ثانية، إنها حالة ليس من المبالغة في شيء تسميتها بالمصادرة التي بدأت تتعاظم، وإن لم تصبح بعد شمولية، ذلك أن هدفها قوى سياسية تقليدية مازالت تنافسها في عملية المصادرة هذه كما هو حال الإعلام في عدد كبير من بلدان العالم الثالث، حيث يجير لخدمة السلطة في المقام الأول.

يتناول الدكتور مصطفى حجازي موضوع ثقافة الصورة من خلال مرتكزاتها التكنولوجية، ويشير إلى أن المعلومات المتوافرة في هذا الموضوع متعاظمة دومًا، ويوجزها في القول بأن الكتابة فيه تتقادم بسرعة، فالمعلومات التي كانت تعتبر ثورة في الاتصال تصبح في زمن وجيز من الأمور الشائعة حتى في الأوساط الشعبية، وهذا يدل على أننا بصدد حالة مفتوحة النهاية متسارعة الخطوات، والتقدم التكنولوجي في هذا المجال يمر بقفزات ذات تسارع هندسي، أما على صعيد الاستهلاك فما كان يعتبر محصورًا في قلة قليلة سرعان ما أصبح تكنولوجيا عامة الانتشار والاستخدام، لا تلبث التكنولوجيا الجديدة تنزل إلى السوق حتى تصبح من الأمور المألوفة من مثل «الكيبل» والأطباق حيث يكون العالم كله بين يديك فعلاً وباللحظة عينها من خلال برامج البث المباشر، التسارع الزمني يصاحبه انتشار مكاني حيث أصبح فضاء الكرة الأرضية مغطى بشكبة كاملة، لم يعد هناك فضاء محظور وما هو مغلق اليوم يصبح مفتوحًا ومشاعًا غدًا (أمريكا قررت فتح موجات البث الفضائية للمبادرات الخاصة)، إذًا نحن إزاء ما يطلق عليه العاملون في هذا الميدان «الحتمية التكنولوجية الإعلامية» تقوم وراء هذه الحتمية التكنولوجية تكنولوجيا بازغة فائقة القدرة على تبادل المعلومات ونشرها من خلال ثلاثي: الحاسوب - القمر الصناعي - التلفاز، ناهيك عن إدماج هذه التكنولوجيا من خلال (التلفزيونات) ذات الحواسيب المدمجة وذات القدرة على الالتقاط الرقمي للصورة، وبالطبع أصبحت (التلفزيونات) المدمجة بالحواسيب الشخصية مسألة شائعة، من هنا فإن ثقافة الصورة لا تملأ علينا دنيانا فقط بل هي تصنعها بشكل

متزايد في يسره ونفاذه وشموله، ولن يمضي وقت طويل قبل أن يلتقط جهاز (التلفزيون) العادي عدة مئات من البرامج من محطات تبنى كي تبث دفعة واحدة ما يزيد على ألف برنامج من فن ولون وذوق، إنَّنا بصدد حالة فعلية من إغراق إعلامي يعبر عن مدى تزايد قوة ثقافة الصورة ونفاذها، كما لن يمضِ وقت طويل قبل أن يتحول جهاز (التلفزيون) في المنزل إلى سوبر ماركت إعلامي لا يلتقط ما تبثه المحطات فقط، بل هو مربوط بقواعد المعلومات التي تختزن مجمل الثورة البشرية من المادة المصورة والمرئية، ومن هنا ينتشر الحديث عن «إدمان الشاشة» وعن «نساك الشاشة» تلك هي التكنولوجيا التي ستقدم الثقافة التي تتلقاها وتتعامل معها الأجيال الطالعة، ويمكن القول بأن (التلفزيون) لا يملأ علينا دنيانا فقط من خلال نقل الواقع الحي مباشرة أو غير مباشرة بل هو بصدد دنيا الأجيال الطالعة من خلال الواقع المخلق، الواقع المصنوع حاسوبيًّا، هذا الواقع الذي يمكن مزجه بدرجات متفاوتة مع الواقع الطبيعي يتعذر حتى على الأكثر فطنة تمييزه، بدأ الأمر مع



أفلام الرسوم المتحركة للأطفال المصنوعة بالحاسوب، وهو بصدد الحلول محل التمثيل السينمائي والممثلين واستحضار النجوم التاريخيين في تمثيل مصنوع، إن هذا الواقع المخلق وإمكانات مزجه تكنولوجيًّا مع الواقع الفعلي يخلق حقًّا عالمًا جديدًا كليًّا من ثقافة الصورة، عالم له قوة تأثيره التي يطلق عليها الدكتور حجازي تعبير «البلاغة الإلكترونية» ويشير الدكتور حجازي إلى أن البلاغة الإلكترونية تأتي كي تعزز وتضاعف بلاغة الصورة

المرئية التقليدية والتي أصبح معروفًا مدى استخدامها في الإعلام: مؤثرات الصوت المجسم والألوان المبهرة، وتقنيات التكثيف والتركيز والتكبير والتصغير والدمج والفرز والإنزال، والمزج والتسلسل إلى ما هنالك من تقنيات وإخراج وهي تتوسل كل مبادئ التأثير الحديثة في علوم نفس الحواس والاستقبال الحسي والإدراك، هذه البلاغة لا يمكن المشاهد إلا الاستسلام لمتعها العديدة وبالتالي تأثيرها الصريح منه والخفي المباشر والمداور، الآني واللاحق، حيث أصبح معروفًا في علوم الإدراك أن مقدار الوعي بما يدرك من مثيرات لا يشكل سوى نسبة محدودة مما يتم تلقيه، كما أن بلاغة الصورة مضافة إلى البلاغة الإلكترونية وتلقيها من أكثر من حاسة في آن معًا، وتوجهها إلى أكثر من رغبة ودافع في الوقت نفسه، وقوة نصوعها وتماسكها وانسجامها كأشكال وسيناريوهات تجعل عملية بناء الشبكات العصبية المعرفية الخاصة واستيعابها وتخزينها أقوى بكثير، إضافة إلى كونها لا تتطلب جهدًا عقلانيًا واعيًا ومركزًا، ومن هنا تتكون شبكات معلومات في الدماغ ذات حجم وسرعة لا يقارنان ببطء تكون الشبكات المعرفية الناتجة عن النص المكتوب الذي يحتاج إلى جهد عصبي لفك رموزه وتأويله ثم استيعابه بلاغة الصورة تقدم مادة مشغولة سلفًا وجاهزة للاستيعاب.

ثقافة الصورة والتنشئة الاجتماعية:

في السابق كان يسود الاعتقاد بأن الاضطرابات النفسية والاجتماعية التي تحدث للمراهقين والشباب تعود إلى الأسباب الفيزيولوجية فقط، إلا أن الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية الحديثة عارضت هذا الاتجاه وربطته بعوامل عديدة أبرزها التنشئة الاجتماعية، فالتنشئة الاجتماعية كمصطلح كانت في الماضي مرتبطة بتعليم وتربية الصغار فقط، بينما شمل المصطلح الحديث تنشئة الصغار والكبار معًا، أي اعتبار التنشئة عملية مستمرة منذ الميلاد وحتى الممات، لأنه من الواضح أن خبرة التطبيع الاجتماعي للشخص في مرحلة الطفولة لا تستطيع إعداده لكل الأدوار التي يتوقع منه أن يشغلها في حياته القادمة، بل إن هذه العملية خلال سنوات النضج يجب أن تكون مطلبًا أساسيًا في المجتمعات الدينامية الحديثة وهو الأمر الذي يلتقي مع الهدف البعيد للتربية المتمثل في ما يسمى حاليًا بفكرة التنشئة الاجتماعية للكبار وهي التربية مدى الحياة، وتأتي وسائل الإعلام في المجتمع الحديث لتقوم بدور بارز في عملية التنشئة الاجتماعية، وهذا الدور يزداد أهمية وتأثيرًا بانتشار هذه الوسائل وتطورها التقني واختراقها لجبهات الحياة المختلفة، وقبولها الفعال بين الأفراد وخاصة الأطفال والمراهقين والشباب

وملازمته لهم طيلة الحياة من الطفولة وحتى نهاية العمر، ومن هنا نتبين الخطورة الاجتماعية النفسية التي تترتب على تعرض الشباب المستمر لهذه الوسائل.

إنَّ عملية التأثير بين الفرد ووسائل الاتصال عملية يصعب وضعها وكيفية فعلها نظرًا إلى نواتج جملة من متغيرات تكاد لا تحصى في عملية التأثير لكن دراسة التأثير تظهر نتيجة تفاعل الخصائص النفسية والاجتماعية الحضارية، ولعلَّ من أهم خصائص وسائل الإعلام التي تبرز أثرها في عملية التنشئة الاجتماعية أنها غير شخصية، وأنَّها تعكس جوانب متنوعة من الثقافة، كما أن الواقع يشير إلى اهتمام الشباب ببرامج (التلفزيون) وخاصة برامج القنوات الفضائية الأجنبية، ربما لأسباب كثيرة فهي أحيانًا تغذي لديهم شعورًا، بالنقص الكبير الذي ينعكس على سلوكهم سلبًا لقوة البرامج الأجنبية من ناحية التشويق والإثارة والتنوع وقربها لرغباتهم الثقافية والغريزية، وهو الأمر الذي قد يؤدي إلى هروبهم من برامجهم (التلفزيونية) الوطنية، بل هروبهم من محيطهم الاجتماعي المتناقض، مما يؤدي إلى تكوين خصائص سلوكية مضطربة تجعلهم ينتقلون من الفعل إلى موقع الانفعال، ومن ميدان التأثير إلى خانة الاستلاب والتأثر، فالملاحظ أن القاسم المشترك لبرامج الفضائيات الأجنبية هو المادة الترفيهية و أفلام الجريمة والعنف والرعب والجنس، أي أن ثقافة الصورة تطغى عليها أكثر من ظاهرة الاغتراب والقلق وإثارة الغريزة والفردية والعدوانية، ودافعية الانحراف وسلطة المال والجنس وحب الاستهلاك والأنانية وعدم الاكتراث واللا مبالاة والتمرد والطيش واللهو واللا مسؤولية، وكلها مفردات حياتية تتأسس في إدراك الفرد وسلوكه ومعارفه، حيث تتحول أحيانًا من صورة ذهنية إلى نشاط عملي عن طريق المحاكاة والتقيد وعمليات التطبع الاجتماعي.

واللافت للنظر أن بعض الفضائيات العربية تساهم بشكل فعّال مع القنوات الفضائية الأجنبية بنشر المادة الأجنبية ذات الطابع الثقافي الهابط والتي لا تتلاءم مع الواقع الاجتماعي، وتتعارض مع التنشئة الاجتماعية العربية ومقوماتها، فهي تكرس صورة الحياة الاستهلاكية، وتعرض مقومات الشخصية العربية والثقافية للتشويه والمسخ والاغتراب الحاد، حيث تتسابق هذه المحطات العربية لإرضاء الشاب واجتذابه بأية صورة من خلال المواد الترفيهية، وعرض الأفلام والمغامرات المليئة بالعنف والجريمة وقصص الحب والمغامرات العاطفية والإثارة، بل إن بعض القنوات الفضائية العربية أصبحت أشبه بنواد ليلية

تقدم لجمهورها أنواع الإثارة الجسدية والغريزية بمواصفات قد لا تجدها حتى في القنوات الفضائية الأجنبية، ومن دون مقص الرقيب وذلك من دون اعتبار بالواقع الاجتماعي ومتطلباته، وإستناداً إلى ما سبق نتوقع مستقبلاً أن تنشأ مشكلات اجتماعية تأخذ أبعاداً واضحة في الحياة العربية، ويتأثر الأطفال والمراهقون والشباب بنتائجها السلبية، فمن المحتمل أن تخلق الفضائيات حالة الاضطراب الاجتماعي وعدم الاستقرار والاختلال والرجرجة في العلاقات الاجتماعية وتعميق المشاعر الذاتية والأنانية أكثر من روح الالتزام الاجتماعي، وإضعاف الولاء للمجتمع والوطن وتنمية الفردية والروح الاستهلاكية، وتعميق الإحساس بالدونية والاغتراب، وإشاعة مشاعر الاستسلام للواقع، وإضعاف الروابط الأسرية وقيمها، وازدياد السلوك الإجرامي والأمراض الاجتماعية، والأهم كما نرى مستقبلاً (مع وجود مؤشرات واضحة وصارخة الآن) احتمال ضعف دور الأسرة والمدرسة في عملية التنشئة الاجتماعية مقابل الدور الكبير والمؤثر (للتلفزيون) في اتجاهات التنشئة الاجتماعية والعمليات السيكولوجية والسوسيولوجية.

ثقافة الصورة ومحذور التخلف العقلي:

يقول المفكر الدكتور محمد جابر الأنصاري بأن مجيء التلفزيون كان بطبيعة الحال اختراعاً ثورياً انقلابياً في تاريخ الحضارة، وصار بالإمكان أن ينقل لنا مشاهد حسية حقيقية لم يكن ممكناً نقلها بالكتابة الصحفية أو بالوصف الإذاعي، كما صار بإمكان (التلفزيون) التعليمي نقل صور الجسم البشري ولقطات التشريح والعمليات الجراحية والمشاهد الجغرافية والوقائع المجتمعية في القرى والمدن إلى غير ذلك من إيصال بالصورة وبالرؤية المباشرة لم تكن ممكنة من دون هذه الوسيلة البصرية، وبلا شك فإن هناك مجالات وقطاعات من العلم والحياة لا يمكن فهمها وتفهمها إلا بالصورة الحسية الظاهرة.

إن (التلفزيون) أو الإيصال بالصورة يمثل تقدماً علمياً مهماً في التواصل الإنساني والمعرفة الإنسانية، وكان من الممكن أن يحتفظ بطابعه التقدمي (الإيجابي) هذا لو أن التأثير (التلفزيوني) اقتصر على الجوانب التي يحتاج الإنسان إلى فهمها بالصورة الحسية المرئية ولم يتحول إلى أداة ووسيلة كلية في الإيصال والتواصل اجتاحت مختلف جوانب المعرفة الإنسانية والتكوين العقلي للإنسان منذ طفولته بحيث تغلب جانب الإيصال

بالصورة على مختلف جوانب الحياة، وعاد الإنسان بحكم تكوينه (التلفزيوني) - خاصة بالنسبة للأجيال الناشئة - إلى التفكير بالصورة الحسية وأخذت تتقلص لديه ملكات الإمكانات الذهنية التجريدية وملكاته اللغوية الوصفية والمجازية واستسهل المشاهدة الحسية لأي موضوع كان بقدر ما ستصعب القراءة الفكرية والتفكير التجريدي والمعاني الروحية إلى غير ذلك من أساسيات معنوية وتجريدية في الحياة والكون، لا يمكن أن يكون بدونها من قيمة للإنسان من حيث هو كائن عقلي وروحي.

إنَّ هذه المسألة.. مسألة غزو الصورة (التلفزيونية) لمجالات المعرفة الإنسانية والتواصل الإنساني التي لا يجوز لها أن تغزوها من أفكار معنوية ومعان عقلية ومجردات لم تنل حقها من المعالجة والتوضيح.. وما زال الانبهار بالإيصال (التلفزيوني) ينتشر في العالم حتى في رحاب العلم والجامعات، بحيث أخذ البناء الفكري والعقلي الجديد للإنسان ينبني على الإيصال بالصورة سواء فيما تستطيعه الصورة أو فيما لا تستطيعه، وهنا موضع المشكلة، وتجدر الإشارة أنَّ هناك إخفاقًا تلفزيونيًّا في نقل وتحويل القصص والروايات ذات العمق النفسي أو الاجتماعي أو الفلسفي إلى أفلام ومسلسلات (تلفزيونية)، هذا الإخفاق هو في عدم القدرة على نقل النص الأصلي للقصة بمعانيها وأبعادها الفكرية العميقة، كما لا يستطيع أن يبرز لنا غير شخوصها ومشاهدها الحسية دون الإيحاءات والمعاني العميقة التي أودعها الكاتب في نصها لأن هذه المجردات لا يمكن نقلها بالصورة الحسية وإنما باللغة المجازية، والذي حدث بتأثير (التلفزيون) طغيان صورة الحس على لغة المجاز وعلى كل ما تحمل هذه اللغة من كنوز إنسانية: طغيان صورة الحس.. المعتاد.. المتبلد.. الروتيني على لغة المجاز: المتعمق.. المنطلق.. المتحرر.. وعلى كل ما تحمله اللغة غير الحسية من كنوز إنسانية، وإذا كان الإخراج (التلفزيوني) يعجز عن نقل المعنى والأعماق النفسية والفكرية في الرواية، فماذا نقول عن الأعمال الفلسفية والمجردات الذهنية والمعاني الأخلاقية والروحية والرموز الرياضية؟

ويمكن الإشارة إلى أنه يسود شبه إجماع لدى الباحثين المختصين أن الأجيال الشابة قد فقدت الملكات اللغوية الراقية في القراءة والكتابة والتعبير وحتى التحاور الاجتماعي المباشر لطول تعاطيها مع الآلة (التلفزيونية) وعدم استخدامها للغة إلا في أضيق نطاق حتى أصبحت أقرب إلى الصمت والعي منها إلى النطق والإفصاح، وصار هؤلاء التربويون والمفكرون يقدمون شتى التفسيرات لهذه الظاهرة الانحطاطية في عقل الأجيال الشابة، وإذا كان هذا التأثير للصورة الحسية على التكوين العقلي

للإنسان قد أخذت تظهر انعكاساته في مجتمعات متقدمة لها نصيب واسع من ثقافة الكلمة المكتوبة والمقروءة وأبعادها الفكرية والتجريدية، فإن سيادة التلقي بالصورة المعتمدة على التواصل الشفاهي في مجتمعات نامية ومتخلفة تسودها الأمية وتعتمد أصلاً على التواصل الشفاهي غير القارئ، سيجعل من حالة الأمية طبيعية لا تستدعي التغيير لكونها صالحة بطبيعتها للتلقي (التلفزيوني) البصري - السمعي دون الحاجة إلى المرور بمرحلة تعلم القراءة والكتابة وممارستها، وبذلك يمكن أن يؤصل ويرسخ أقصى التقدم المتمثل في الإيصال الفضائي (التلفزيوني) أقصى التخلف المتمثل في سيادة الأمية ونظمها الذهنية والمعيشية، وهي ظاهرة علينا أن نعتاد مفارقاتها الساخرة في نسيج عالمنا المعاصر بين شمال وجنوب، وذلك كلما ازدادت الهوة اتساعًا بين الفورة التكنولوجية في عالم الشمال والرواسب الدهرية في عالم الجنوب، وما ينشأ عن التصادم بين معطيات العالمين من مركبات هجينة، وليس خافيًا علينا بطبيعة الحال أين تقع مجتمعاتنا في الخليج العربي والعالم العربي من هذه المواجهة.

وفي الختام، أعتقد أن موضوع ثقافة الصورة والتنشئة الاجتماعية سيكون موضوع قرننا الحالي (القرن الحادي والعشرين) بسبب سيادة هذه الثقافة عبر انتشار الفضائيات في العالم وبسبب التأثيرات السوسيولوجية الكبرى على نفسية وسلوك وممارسة الناس الذين يتلقون هذه الوسائل الإعلامية التي تحدث إشكالية الاغتراب المعلوماتي والثقافي والاجتماعي كونها تبث برامج لا تتناسب والوضعيات الاجتماعية للمجتمعات التي تصلها عبر البث الهوائي المباشر.

المراجع

١- مصطفى حجازي - حصار الثقافة - المركز الثقافي العربي - بيروت - لبنان - ط١ - ١٩٩٨ - ص٢٧-٢٢.

٢- ياس خضير البياتي - الفضائيات: الثقافة الوافدة وسلطة الصورة - المستقبل العربي - عدد ٢٦٧ - مايو / أيار ٢٠٠١ - ص١١٢-١١٤، ١١٧.

٣- د. محمد جابر الأنصاري - انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية - بيروت - لبنان - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط٢ - ١٩٩٩ ص ٢٣١- ٢٣٤.

٤- محمد خليل الرفاعي - الفيديو: تمدن الوسيلة وإشكالية التعرض (تأثير الفيديو في المراهقين) المستقبل العربي - السنة ١٧ - العدد ١٩٤ - نيسان / أبريل ١٩٩٥ ص٦٨ - نقلاً عن المستقبل العربي - مصدر سابق مذكور.

إنطاكية درة الشرق الجميلة

د. خليل ساره (*)

تقع إنطاكية في الشمال الغربي من سورية عند الطرف الجنوبي لسهل العمق ويحدها شرقًا جبل سيلبيوس (SILPIOS) وغربًا نهر العاصي . وقد أنشأها سلوقس في العام الثاني عشر من حكمه أي في عام ٣٠٠ ق.م، وأطلق عليها اسمها تخليداً لوالده انطيوخس، وسمى هذه المدينة المؤرخ أميانوس ماركيلينيوس (AMMIANUS MARCEL-LINUS) (درة الشرق الجميلة) [١] . كما دفع بالإعجاب مورخًا آر إلى المبالغة بالقول. (بأن إنطاكية بلغت من الجمال حداً جعل الآلهة نفسها تتلهف على الإقامة فيها) [٢] .

(*) د . خليل ساره أستاذ مساعد في التاريخ القديم / جامعة دمشق / كلية الآداب

- العمل الفني : الفنان عبد الرحمن مهنا

وهي واحدة من ستة عشرة مدينة حملت ذات الاسم، إلا أنها كانت أشهر المدن التي حملت اسم انطاكية، وقد أطلق عليها العديد من الألقاب مثل إنطاكية على نهر العاصي، وإنطاكية قرب دافني، وإن كانت قد اشتهرت باللقب الثاني أكثر من غيره.

ترددت الكثير من الروايات حول نشأة إنطاكية، وتذهب بعض الروايات إلى القول بأن الإسكندر هو الذي اختار موقع المدينة بنفسه. فقد ذكر المؤرخ ليبانيوس (LIBANIUS)،إن الإسكندر بعد أن هزم دارا في موقعه إسوس عام ٣٣٣ ق.م، تقدم نحو فينيقية، ولم يلبث أن توقف في الطريق عند مكان يوجد إلى الشرق من الموقع الذي أقيمت عليه إنطاكية فيما بعد، حيث كان يوجد نبع ماء بالغ العذوبة، حتى إنّ الإسكندر عندما شرب منه صاح أنه يضارع لبن أمه، وأطلق على النبع اسم (أولمبياس) والدة الإسكندر، وأنه عندما رأى جمال الموقع فكر في بناء مدينة فيه، ولكن لم يكن بوسعه إيقاف سير الحملة، فاتخذ الخطوة الأولى نحو إنشاء المدينة عندما أمر بإنشاء مذبح للإله زيوس في هذا المكان [٣] . ولكننا نفتقر في المصادر الأخرى أي سند لهذا الزعم بما يوحي بأنه ليس إلا وليد خيال صاحبه ليبانيوس - **الذي اشتهر بحبه الشديد لمسقط رأسه إنطاكية-** ليضفي على مدينته نوعًا من الجلال ما زهيت به المدن التي أسسها الفاتح الكبير[٤] .

وكانت إنطاكية تتألف من حيين منفصلين، **أحدهما للنزلاء اليونان، والآخر للأهالي الوطنيين**، يبلغ أولهما ضعف الثاني مساحة، ولكل منهما سوره الخاص. وتدل المعالم الأثرية للمدينةعلى زنها خططت وفقًا للنظام الشبكي الذي اتبعه المهندس (زيناريوس) في تخطيط المدينة [٥] . **حيث يعتمد هذا النظام على الشوارع المستقيمة المتوازية وتتقاطع مع بعضها بعض في زوايا قائمة، وينتج عن هذا التقاطع انقسام المدينة إلى مجموعات من الأبنية كأنها جزيرات (INSULAE). ويذكر أن أبعاد الجزيرات في إنطاكية قد بلغت ١١٢× ٥٨ مترًا. وقد حددت اتجاهات المدينة بدقة بالغة بموجب النظام الشبكي، بحيث تستفيد إلى أقصى حد من الشمس في الشتاء، ومن الظلال والنسيم العليل الذي يهب من البحر صيفًا مع استقبال الرياح التي تخفف من وطأة القيظ. إضافة إلى ذلك، أن مثل هذا النظام يساعد على توسيع رقعة المدينة دون إخلال بشكلها العام، لأن هذا التوسع لا يقتضي أكثر من إضافة**



وحدات سكنية جديدة على امتداد الشوارع المستقيمة المتقاطعة بعضها مع بعض عمودياً. وهذا هو بالضبط ما حدث في إنطاكية حينما أجبرت زيادة السكان سلوقس الثاني ثم أنطيوخس الرابع على إضافة حي ثالث فرابع على التوالي.

و نفتقر إلى بعض المعلومات عن المباني العامة التي أقيمت عند إنشاء المدينة، ذلك أنه باستثناء ما يذكره المؤرخ **مالالاس** عن معبد الإله **زيوس بوتياتوس** الذي أقامه سلوقس، لا نعرف شيئًا عن أية معابد أخرى أو حمامات عامة وما لا غنى عنه من المنشآت الإدارية، التي تميز المدينة اليونانية مثل المسرح، وإن كان من غير المعقول ألا يكون للمدينة مسرح عند إنشائها، ولا نعرف ذلك متى شيدت القناة المرتفعة لجلب المياه من دفنة، أو إذا كان سلوقس قد بنى في إنطاكية ستاديوم (STADIUM) للألعاب الرياضية غير ذلك الذي كان يوجد فيها سنة ١٩٥ ق.م.

وإذا كان الكتّاب المتأخرون لم يبدوا اهتمامًا كافيًا بالمباني العامة في إنطاكية، إلا أنهم أظهروا اهتمامًا كبيرًا بالتماثيل التي نُصبت في المدينة عند إنشائها، ولعل أشهر تلك التماثيل على الإطلاق، هو التمثال البرونزي المذهّب **لتوخي إنطاكية** (TYCHE OF ANTOC) ربة السعادة والحظ في المدينة، وهو الذي نحته الفنان **يوتوخيدس** (EUTECHIDES) سنة ٣٠٠ ق.م بتكليف من سلوقس الأول. وتقول

بعض الروايات أن سلوقس أمـــر بنحت التمثال تخليداً لذكرى فتاة جميلة تدعى **إيماتة** (IMATE) قُدّمت قرباناً للآلهة بمناسبة تخطيط حدود مدينة إنطاكية، ولكن ليس لدينا أي دليل يثبت أن اليونان كانوا يقدمون تضحيات بشرية، وإذا صحّ جدلاً أن التقاليد المحلية كانت تجيز مثل هذه الطقوس الدموية، فإننا نستبعد أن سلوقس كـان يمكن أن يأخذ بمثل هذه الطقوس عند تأسيس مدينة يونانية[٦].

ويمثل هذا التمثال امرأة جالسة على صخرة بجسمها الرشيق الطويل، وهي تلتفت إلى الجهة اليسرى، وترتدي ثوباً فضفاضاً صُففت ثنياته وأذياله على شكل بديع، وقد استندت بيدها اليسرى على صخرة، وتتطلع إلى بعيد وكأنها تشرف من أعلى جبل (**سيلبيوس**) على السهول الإنطاكية الخصيبة، وأمسكت بيدها اليمنى حزمة من السنابل ترمز إلى الخصوبة، ويتدفق نهر العاصي من تحت قدميها بحركة مسرحية على شكل غلام باسطاً ذراعيه كأنه يسبح، أما رأسها فقد زين بتاج مصنوع على هيئة سور المدينة.

ومن التماثيل التي أقيمت في المدينة تمثالا **زيوس وأبوللون**، وكانا يعتبران حاميي الأسرة، وكثيراً ما شبه بهما سلوقس وابنه أنطيوخس. هذا إلى بعض التماثيل التي أقيمت تخليداً لبعض أحداث بعينها أهمها تمثال للكاهن **أمفيون** (AMPHION) الذي ساعد سلوقس في تقديم القرابين عند وضع أسوار المدينة .

وتشير القرائن إلى أن سكان إنطاكية كانوا يتألفون من عدة عناصر يأتي في مقدمتها المقدونيون الذين تقاعدوا بعد الخدمة في جيش سلوقس، وكان يوجد أيضاً بعض أبناء كريت وقبرص وأرجوس وهيراكلية. ولا بد من أن الأثنيين الذين أجبروا على الهجرة من أنتجونية إلى إنطاكية كانوا يؤلفون عنصراً هاماً من مواطني المدينة الجديدة، وقد انتظم هؤلاء جميعاً - كما في سلوقية بيريه- في قبائل وأحياء بلغت في القرن الرابع الميلادي في ثماني عشرة قبيلة، وكان يوجد كذلك عدد من اليهود وبعض العبيد، وأخيراً كان هناك العنصر الوطني السوري فكانوا يقيمون في حيّهم الذي خُصص لهم [٧] .

وفيما يتعلق بالوضع الدستوري لإنطاكية، فإن المصادر لا تسعفنا عند الحديث عنه، ولكن بعض الباحثين يرون أن المدينة ربما تمتعت بما كانت تتمتع به المدينة اليونانية عند إنشائها، وأنه كان يوجد فيها مجلس للشورى (BOULE) إلى جانب بعض المظاهر الأخرى.

ومن أبرز معالم مدينة إنطاكية ضاحية

دافني الجميلة، التي تعد من أروع الأماكن في العالم القديم، لذا فقد نسجت من حولها الأساطير، وكان يوجد فيها معبد للإله أبوللون، وكان تمثال هذا الإله الموجود بالمعبد من أشهر تماثيل العالم القديم[٨].

ونظراً لما كانت تتمتع به ضاحية **دافني** من جمال، فإنها كانت منتجعًا للموسرين من سكان إنطاكية، الذين حرصوا على إقامة دور خاصة لهم فيها، **وكانت دافني** عامرة بأماكن اللهو والترف، وكانت مقصدًا لطلاب المتعة. وعادة ما كان الملوك يحرصون على قضاء فصل الربيع فيها، وأصبحت فيما بعد مركزًا لألعاب الرياضية، وكانت تنافس مراكز الألعاب الأولمبية في بلاد اليونان[٩].

وعهد **أنطيوخس الرابع (٢١٥-١٦٣ق.م)** شهدت إنطاكية ازدهارًا كبيرًا، وتربعت على قمة المدن السورية، وأخذت تنافس الإسكندرية في العظمة[١٠]، وقد انعكست على المدينة شخصية هذا الملك المترف، فقد أخذ في إقامة المباني العظيمة، وبذل قصارى جهده في أن يجعل من إنطاكية مدينة رائعة، فارتفعت مكانتها، وللمرة الأولى كُتب اسم إنطاكية جنبًا إلى جنب مع اسم الملك[١١].

وفي إطار اهتمام أنطيوخس الرابع بمدينة إنطاكية، فإنه أقام فيها حيًا جديدًا، أطلق عليه اسم (**أبيفانيا**) (**نسبة إلى اللقب الذي حمله هذا الملك، أي أبيفانس= المتجلي**)[١٢].وقد تم تزويد هذا الحي بساحة إضافية للسوق العامة (AGORA)، وفي هذا الحي أقام أنطيوخس دارًا لمجلس الشورى، ومعبدًا للإله جوبيتر كبير آلهة الرومان[١٣].

وربما كانت الفكرة التي شاعت في العالم القديم، عن ثراء مدينة إنطاكية، قد تولدت نتيجة لذلك الحفل الضخم الذي أقامه أنطيوخس الرابع في **دافني عام ١٦٧ ق.م (بالقرب من إنطاكية)**، بعد أن عاد من حملته على مصر وذلك ردًا على الاحتفال الكبير الذي أقامته روما سنة ١٦٧ ق.م. في مدينة (**أمفيبوليس**) اليونانية احتفالاً بقهر مقدونية ودعت إليه عددًا من المدن اليونانية. وقد أفاض المؤرخ **بوليبيوس** في شرح مظاهر الترف والبذخ في الحفل. **فهو يذكر المهرجانات الرائعة التي استهلت باستعراض عسكري شارك عليه عشرات الآلاف من الجنود ذات قوميات مختلفة، وقد تدرعوا بالدروع الجميلة من الذهب والفضة، وركب بعضهم أجمل الخيول المطهمة والمزينة، ومن خلف هؤلاء مشت فرق الخيالة من سكوثية والأفيال الهندية والمصارعون، ثم**

تلت مواكب هؤلاء موتكب الرجال المدنيين يحملون تيجانًا ذهبية، وألفًا من الثيران التي أعدت للتضحية وثلاثمئة بعثة دبلوماسية من المدن اليونانية، ثم عرض لأنياب الأفيال، وتماثيل لكافة الآلهة وأنصاف الآلهة مذهبة، أو مطلية، وآنية رائعة، ونساء متزينات يرششن العطور من زجاجات ذهبية أو محملات بواسطة محفات لها أرجل ذهبية. وقد تضمنت الاحتفالات التي استمرت شهراً إقامة الألعاب الرياضية ومشاهد المصارعين المحترفين وعراك الحيوانات المتوحشة، كما خصصت بعض الأوقات كي يجري الخمر في مصدر الماء في مدينة إنطاكية.

ويضيف بوليبيوس أيضًا أن أنطيوخس كان قد شارك في تنظيم دعاية الاحتفالات، فكان الجميع يرونه تارة يرحب بالضيوف، وأخرى يصدر أوامره التنظيمية، وثالثة يلقي النكات، وأخرى يشارك بالرقصات العامة. ويبدو أن أنطيوخس كان يبغي إدهاش الوفد الروماني برئاسة **(تيبريوس سمبرنيوس كراكخوس)** الذي عومل بأمر من الملك معاملة ماكية، فوضع القصر الملكي تحت تصرف الوفد وأحاط جميع أعضائه برعاية لم يكن يُحظ بها إلا الملوك[14]. وفي عهد أنطيوخس الرابع أيضًا حلت بالمدينة كارثة، فقد اجتاح إنطاكية وباء، أودى بحياة عدد كبير من سكانها[15].

وبعد وفاة أنطيوخس الرابع، فقدت الدولة السلوقية ومعها إنطاكية، تلك المكانة البارزة التي كانت تتمتع بها، فتدهورت أحوال المدينة، وأصبحت مسرحًا للصراع على العرش من أبناء البيت السلوقي، وشهد الفرقاء في طرقاتها قتالاً شرسًا، وجادت ثالثة الأثافي، حينما نكبت إنطاكية في عامي ١٤٨ و١٣٠ق.م بوقوع زلازل ألحقت بها أضرارًا بالغة[16].

وفي عهد **أنطيوخس السابع** (١٣٨-١٢٩ق.م) نعمت إنطاكية بقسط من الراحة واتشحت المدينة بالسواد، حزنًا على مقتل هذا الملك على يد البارثيين، ومنذ وفاة هذا الملك، وحتى احتلال الرومان لسورية وفي عام ٦٤ق.م، لم يكن تاريخ سورية وإنطاكية، إلا سجلاً حافلاً بمظاهر الضعف والتردي. ففي الفترة ما بين عامي ٩٦-٨٤ ق.م، تعاقب على العرش ستة ملوك، وحدث في مرتين، أنه كان على العرش ملكان في وقت واحد، كان كل منهما يرى أنه الأحق بالعرش دون سواه. فلا عجب أن فكر أهل سورية في اللجوء إلى قوة خارجية، تكون قادرة على «تحقيق الاستقرار»، فشخصت أبصارهم إلى **(تيجرانس)** ملك أرمينية، فاستدعوه واستجاب لدعوتهم، ودخل

سورية، واستطاع أن يحكمها لمدة ١٤ عام واتخذ نائبه في سورية من إنطاكية مقرًا له[١٧].

وبعد اضطرار (تيجرانس) إلى الانسحاب من سورية، عاد الحكم مرة أخرى إلى الأسرة السلوقية. وبينما كان يجلس على عرش إنطاكية أنطيوخس الثالث عشر عام ٦٥-٦٤ ق.م، انتصر القائد الروماني (بومبي) على (ميتراداتيس)، ملك بونتوس في آسية الصغرى، ثم اتجه بعد ذلك لتسوية الأحوال في الشرق، ووصل إلى إنطاكية وقرر تحويل سورية إلى ولاية رومانية، ووضع حدًا لحكم العائلة السلوقية. وكان عام ٦٤ ق.م، بداية لعهد جديد في تاريخ إنطاكية، لم تعد فيه عاصمة لدولة مستقلة، بل مجرد مدينة كبرى في إحدى ولايات الإمبراطورية الرومانية[١٨].

الحواشي

1- AMMIANUS MARCELLINUS, 9, 14.

٢- انظر: داوني جلانفيل، إنطاكية القديمة، ترجمة إبراهيم نصحي، القاهرة ١٩٦٧م، ص ٧١.

3- LIBANIUA ANTIOCHIKOS, 27-77, 87.

٤- انظر: مفيد رائف العابد، في سورية عصر السلوقيين، دار شمأل، دمشق ١٩٩٣، ص ٢٢٥.

٥- انظر: أبو اليسر فرح، الشرق الأدنى في العصرين الهلينستي والروماني، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الدمام ٢٠٠٢، ص ٢٠٢.

٦- انظر: مفيد رائف العابد، ص ٢٣٩.

٧- انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٦.

٨- تمَّ التعرف على هذا التمثال من خلال صورة له على بعض قطع النقود التي عثر عليها في مدينة إنطاكية، ويقال إنه يضارع زيوس الشهير الذي أقامه النحات فيدياس في أولمبية في بلاد اليونان.

٩- انظر: داوني جلانفيل، ص ٥٩.

10- GRANT, M: FROM ALEXANDER TO CLEOPATRA. THE HELLENISTIC WORLD, LONDON 1982, P.53.

١١- انظر- داوني جلانفيل، ص ٧٩.

١٢- انظر: أسترابون ٦، ٣، ٤.

١٣- انظر: أبو اليسر فرح، ص ٢٠٥.

١٤- انظر: بوليبيوس، التاريخ ص ٣٠، ٢٥.

١٥- انظر: أبو اليسر فرح، ص ٢٠٧.

١٦- انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٦.

17- APPIANUS, SYRIAN, 48.

١٨- انظر: أبو اليسر فرح، ص ٢٠٧.

حوار العدد

حوار مع

الأديب عادل أبو شنب

إعداد وحوار: مازن خير بيك

حـوار العـدد

٢٤٤

مع الأديب: عادل أبو شنب

إعداد وحوار: مازن خير بيك

الأديب «عادل أبو شنب» اسم مخضرم تعرفه الساحة الأدبية السورية والعربية منذ منتصف القرن الماضي.. وهو شخصية ثقافيّة متعدّدة الجوانب والمواهب. فمن كاتب المقال إلى القاص ومن الروائي إلى الباحث والمحقّق وإلى كاتب الدراما الإذاعية والصحفي والإعلامي في آن معًا..، والحديث معه بعد هذا العمر الأدبي ذو أهمية لأنّه حديث رجل مثقّف عاصر وعايش مختلف التطورات التي شهدتها الساحة الأدبية والثقافية، ليس في سورية وحدها، بل في البلاد العربية والأجنبية.

ولعلّ بداية الحديث تفرض علينا نوعًا من التعريف لابدّ منه.. لذا تركنا له هذه المهمة كي يقدّم نفسه ويعرفنا على بداياته في عالم الكتابة.. فقال:

❖❖ لا أبالغ إذا قلت بدأتها منذ نعومة أظفاري، إذ حاولت الكتابة، وأنا على مقاعد المدرسة الابتدائية وسبب ذلك هو تردّدي إلى المكتبة الظاهرية القريبة من حارتي (القيمرية) والواقعة داخل سور دمشق القديمة. حيث التهمتُ عددًا كبيرًا من الروايات، والكتب والمخطوطات النادرة.

ثم انخرطت في العمل الصحفي مبكرًا وأنا في مرحلة الشباب الأولى، وهذا بدوره ساهم في تعزيز خبراتي. فالعمل الكتابي كان تجربة يوميّة تتكرر، وتتكرّر معها المتعة في النشر، وهي التي مهّدت الطريق لظهور إبداعات قصّصية متفرّقة كما كانت سببًا في دخولي إلى الإذاعة ففي عام ١٩٥٠ بدأت بتقديم قصة تذاع عبر الأثير من إذاعة دمشق، وترافق هذا مع اختياري للعمل في جريدة الوحدة آنذاك ومؤسسة الوحدة الآن. وهي المحطة الأهم في حياتي المهنية لأنّني اختلطت واخترت ممارسة الهمّ الثقافي من أوسع أبوابه. لأصدر بعدها مجموعاتي القصّصية وكتبي. وعندما تمّ اختياري للعمل في وزارة الثقافة لم أكن قد تجاوزت الثامنة والعشرين من عمري.. وكانت قد أُحدثت مجددًا، ومن حسن حظّي كُلفّت بتحقيق بعض الكتب عن شخصيات محليّة، وعن التراث والمسرح. فأنجزت كتابًا عن حياة الفنان عبد الوهاب أبي السعود. «وكر كوز وعيواظ» عن المسرح العربي القديم والذي طُبع أول مرة منذ أربعين عامًا وتعيد وزارة الثقافة طباعته الآن.

استمر عملي الإبداعي إلى جانب مهمّتي في الوزارة وبتعدّد ناجح (القصة والرواية والتاريخ الفني) وهي سبع مجموعات قصصية. وثلاث روايات وبلغت كتبي الثلاثين كتابًا حتى الآن.

أنا أنتمي إلى جيل التعدّدية وهو جيل يسمح للمبدع أن يكتب لكلّ الأجناس. بعكس ما هو عليه الحال الآن.

حيث برز عصر التخصص. فكاتب القصة، غير كاتب الرواية وإلى ما هنالك.

❖ هل التخصّص أكثر فائدة للثقافة أم أنّه أسهل على المبدع؟ وهل نحن بحاجة للتخصّص في الإبداع كالطب؟

❖❖ لايمنع أن يتخصّص المبدع في جنس أدبي يجيده. وإن حصل العكس،فالخلل ليس في فكرة التخصّص،

وإنّما في المتخصّص ذاته. أنا أنتمي إلى جيل متعدد، وهذا فرضه علينا الشحّ في عدد المبدعين في تلك الحقبة (الأربعينات والخمسينات).

*** ماذا أعطتك القيمريّة في إنتاجك الأدبي والدرامي؟**

** الحياة الإنسانية فيها، الحياة الشعبية، نماذج الأشخاص الذين عايشتهم في القيمرية هم أبطال قصصي ورواياتي ومنها أُستمِدت أعمالي الفلكلورية، فكتاب (دمشق أيام زمان) والذي هو بحث في الدمشقة. يشكّلُ نتاج معالجتي لمثل هذه الشخوص، وهو نقل أمين لسلوكياتها وأمثالها ومهنها وكاراتها، كلّ ذلك وكلّ هذا الجمال الدمشقي في المنازل والقاعات والاحتفالات/ اختزلته في هذا الكتاب الذي أعتبره (شودوفر) بالنسبة لي.

*** هل كتبتَ عن القيمريّة بعين المحبّ، أم بعين الناقل، أم بالعين التي ترى أنّ الوضع الاجتماعي الآن يحتاج لمجتمع القيمريّة أيام زمان؟**

** لايمكن تعريف كتابتي عن القيمريّة بهذا الوصف، فأنا كتبت عنها خلال حقبة هي النصف الأول من القرن العشرين، كتبت عن السلوكيّات، العادات، التضامن الاجتماعي بكلّ أشكاله، عن التعاطف الإنساني، مع الفقراء والأرملة التي تعيل أطفالها (بالمناسبة أذكر أنَّ امرأةً توفي زوجها دون أن يترك لها ولأطفاله مايعيلهم، كانت تستلم كلَّ أول شهر مبلغًا من محسن دون أن تعرف من يرسل هذا المبلغ) أردتُ تعزيز السلوكيّات الجميلة من خلال التذكير بها إلى جانب أوضاع أردتُ الكتابة عنها.

*** الأديب عادل أبو شنب من روّاد الدراما السوريّة، متى بدأت الكتابة الدرامية؟ وهل اتجهت إليها بالمصادفة؟**

** عندما بدأ التلفزيون العربي السوري أولى خطواته في مطلع الستينات تمّت الاستعانة بالصحفيّين والإعلاميّين وكنت ممّن وقع الاختيار عليهم. حيث كلفتُ بإعداد برنامج محلّي كان اسمه آنذاك (آخر الأسبوع) وبثّت أول حلقة منه في ١٩٦٢/٧/٢٣. ثم تغيّر الاسم فأصبح «مجلة التلفزيون» تابعتُ الإعداد حتى عام ١٩٧٤.

ومن هنا يمكنّني القول بأنّني كسبت من العمل التلفزيوني الخبرة، ووظّفت موهبتي في كتابة القصة وتجسّيد الأحداث على الشاشة. فاتجهت نحو كتابة الدراما، ولا أخفي أنّ من جملة العوامل التي خدمتني آنذاك. عدم وجود (دراماتور) يُحسن

الكتابة. وكتبت مسلسل (حارة القصر) الذي يذكره من عاصر تلك المرحلة، ولمن لم يعاصرها أقول: كان علامة بارزة في الدراما المحليّة. ولم نكن قد بدأنا بهذا الفن في سورية. إذ كانت مصر سبّاقة في هذا المجال. وكتبتُ بعدها عدة مسلسلات محليّة، ولعدد من التلفزيونات العربية (الإمارات، صنعاء، الكويت). ونظرًا لخبرتي في الكتابة للأطفال، والتي اكتسبتها من مجلة «أسامة» وقد كنت من أبرز مؤسّسيها؛ فقد استدعتني مؤسسة الإنتاج البرامجي المشترك لدول الخليج العربي في الكويت لأشارك في كتابة فقرات من مسلسل (افتح يا سمسم) المشهور.

*** هل يوجد خلاف بين الدراما السورية ومثيلاتها في الدول العربية؟ وما هي أوجه التشابه.**

** برأيي أنَّ الحقبة الأولى من الحضور التلفزيوني مختلفة عن هذه الحقبة. وساعدتنا جملة عوامل أهمها: أنّ التلفزيون كان طاغيًا على كل وسائل الاتصال آنذاك وربما وسائل الترفيه المجتمعي أيضًا. وكانت لدينا الحماسة لأنه وسيلة إعلامية جديدة، ولم نقف عند الأمور المادية كما يجري الآن. كان الهم الأكبر، والهدف الأوحد هو بناء الدراما المحليّة السورية. وفعلاً أعطينا إنتاجًا عالي الجودة ودَسِمًا بمحتواه إن صحَّ القول. الآن أعتقد أن المعايير قد اختلفت والحضور التلفزيوني مسيّطرٌ - من حيث الكم لا من حيث الكيف - كيف يتابع المشاهد مئة قناة باللغة العربية، وتقول إنّه من مشاهدينا؟! قطعًا لايمكن أن ندّعي أنّنا نقدم معالجة لأية ظاهرة إلا بشكل سطحي. طبعًا هناك بعض الاستثناءات في سورية وفي مصر التي لديها مخزون من الأفلام الدرامية والميلودرامية. سورية مازالت طريّة العود في هذا المجال رغم الطفرات التي حققتها. لكنّها تحبو من حين لآخر. والآن لاتوجد دراما سورية منذ مايقارب الأربع أو الخمس سنوات.

الدراما هي صورة المجتمع، وتختلف بين مجتمع وآخر. لكنَّ ظروف الدول العربية المتشابهة خلقت تشابهًا اجتماعيًا. وبالتالي تشابهًا في طرح القضايا عبر الدراما والأدب وغير ذلك.

*** تحدثتَ عن الدراما. وهي أحد جوانب الثقافة. كيف تقيم الساحة الثقافية السورية؟**

** في الواقع، ماقلته عن الدراما ينطبق على الثقافة عمومًا. فأنا أجد كل

شيء قد تسطّح، ولم يعدُّ الهم الثقافيُّ ضاربًا في العمق وإنّما ضاربًا في الأفق أي على السطح. وطبعًا هذا يرجع لعدة عوامل أهمها:

العامل الاقتصادي - هذا رأي شخصي - لأنَّ العامل الاقتصادي مهم. فالمثقف عندما يكتب أو يبدع يُفترض أنّه يخاطب قارئًا، ففي غياب المتلقي والعائد المادي من سيكتب؟ ولمن؟ وطبعًا غياب المتلّقي سببه شح موارده من أجل الشراء ليس بخلاً ولا غباءً لكن توجد أولويات لدى الشعوب أهمها لقمة العيش والضروريات الأساسية.

السبب الآخر برأيي هو: وأقوله بصراحة متناهية - من الصعب أن تجد مثلها عند مثقف أو كاتب آخر - أنَّ المسؤولين عن الثقافة في هذا البلد سطّحوا الثقافة، عندما سمحوا للوسطاء بأن ينقلوا بسطاء المثقفين، وأنصاف الكتّاب إلى مرتبة الإبداع والكتابة. وأضرب لك مثالاً:

في اتحاد الكتاب العرب، ومن أجل مكاسب انتخابية يُنسّب أعضاء المكتب التنفيذي - لا أقول رئيس الاتحاد - نسّب هؤلاء عشرات، بل مئات الأسماء، التي ليس لها شأن بالثقافة كي يضمنوا وصولهم إلى مناصبهم والأصحُّ العودة إلى مناصبهم. وبالتالي ظهر على السطح نوع من الهشاشة في الثقافة!

وهذا ينطبق على كثير من المؤسسات الثقافية وكذلك وزارة الثقافة فالمسؤولون فيها ظلموا الثقافة، فلم يعد هنالك مسرح، حتى مجلة «أسامة» التي كانت تباع أعدادها عندما كنت مسؤولاً عنها بمّدة وجيزة . الآن لاتصدر إلا كل شهر مرّة.

وكي لاأتهمُ بالمبالغة ،والتشاؤم أقول أشعر الآن بنسمة خير . ألا وهي وجود أحد المثقفّين البارزين على رأس مجلة المعرفة،وهو الأستاذ علي القيم المثقف والباحث والقادر على أن يستقطب أدباء وكتابًا بارزين، وليس أنصاف كتّاب!

❖ لايهم لو أنَّ أنصاف الكتّاب انتسبوا للاتحاد. طالما أنه لايوجد قارئ؟! ولماذا غيرتك على الكتاب والثقافة ولايوجد من يشتريهما أو يبحث عنهما؟!

❖❖ أنا بتكويني - غيور - على الثقافة لأنّني حملت مشعلها مع غيري من الأدباء في الخمسينات والستينات والسبعينات من القرن المنصرم، حمل مشعلها الذي يريد لوطنه أن يبرز ثقافيًا وأن تترسّخ خطواته في هذا الميدان. هذا

بوجود مبدعين حقيقيين، وليسوا أنصافاً في الثقافة والإبداع!

*** أنا أصرّ على السؤال طالما لايوجد قارئ حقيقي حسب رأيك، حتى للمبدعين الكبار، فلماذا الإصرار على الكتابة؟!**

** (مقاطعاً وبعصبيّة): القارئ ليس في الكم، وإنّما في النوع. أنا يكفيني أن يقرأ قصتي عشرة نوعيّين حريصين على أدب القصة في سورية، وعلى تطويرها، فذلك أهم لديّ بكثير من عشرات القرّاء السطحيّين.

*** هناك من يدّعي بوجود أدب اجتماعي، وأدب نسوي وأدب عولمة. أين تقف من هؤلاء؟**

** أنا أجد أنَّ التفريق بين أدب رجالي وأدب نسائي هو تفريق ظالم. لأنَّ المرأة قد تبذ الرجال في إبداعها وإنتاجها. وهذا ظلم للرجل والمرأة في آن واحد. أما فيما يخصُّ الأنواع التي ذكرتها عن الأدب الاجتماعي وأدب العولمة، فهذه مجرد كتابات، ولاعلاقة لها بالإبداع. لأنَّ الإبداع لايُفرِّق بين رجل وامرأة ولا إنسان في آسيا عنه في إفريقيا وإنَّ تغيَّرت التسميات في المخاطبة، الإبداع يصل إلى كلِّ متلقٍ عندما يترجم إلى لغته ونحن نقرأ روايات عالمية تخاطب مشاعرنا وهمومنا، فالإبداع جامع للأجناس وللبشر جميعاً.

*** على ذكر الإبداع والأدب الاجتماعي. أين كانت المرأة من إبداعك وكتاباتك؟**

** المرأة هي حياتي، أمي في البداية. فهي التي كفلتني وربّتني في ظل غياب والدي الذي توفي بعد زواجهما بعشرين يوماً. فعوّضت أمي عن الكثير مما يقدّمه الآباء. أمي هي حبي الأول. والمرأة بعد أن شببت كانت ذات دور هام وكبير في حياتي. فهي حبيبة وزوجة وابنة. فالمرأة شكلت في قصصي الدور الأبرز. وفي مرحلة من المراحل كانت كتاباتي لها ومن وحيها. وقد كتبت حينها سلسلة اسمها «فوزية» تعالج موضوع زوجة الأب، وغياب الأم القسري عن ابنتها. إلى درجة أنَّ الخطباء في المساجد تنادوا إلى محاربتي وإلى درجة أنّه وبضغط منهم، تمَّ تشكيل لجنة من التلفزيون لمراقبة المسلسل وحذف أجزاء من حلقاته.

*** أي أنّك كنت مشاكساً؟**

** لست بمشاكس وإنّما كنت رائداً في الدفاع عن حقوق الفتاة التي أبعدت عن

أهلهـا، وحُـرمت هذا الحق. كـمـا ظُلمت بإجـبـارهـا على الزواج بمن لاتحب، وهي طفلة في الرابعة عشرة من عمرها.

*** فـوزية هل كـانت تمثل الكثيـر من النساء في سورية؟**

** أنا أعتقد بأنَّ قصر السؤا ل على سورية، فيه ظلم للسؤال نفسه، يجب تعميم السؤال على البلاد العربية جميعها. فالمرأة العربية ظُلمت سابقًا في ظل ثقافة ناقصة هي العادات والتقاليد والموروث الاجتماعي والثقافي الذي يكرِّس التبعيّة.

في سـورية يجـوز أن تكون حـالة المرأة أفضل مما هي عليه في السعـودية ودول الخليج الأخـرى. حيث الرجل توّاق للزواج من صغيرات السن. وكم من مرة سمعنا عن رجل في السـبـعين تزوّج بنت الخـامـسـة عشرة هناك.

*** في ظلّ المهرجانات الكثيرة المقامة في العالم ليس فقط في سورية، وإن كان ما يعنينا هو الساحة الثقافية السورية، ما الذي قدمته المهرجانات للثقافة؟**

** أنا أعـتـقـد أنَّه مـا من جـدوى من هذه المهرجانات، في الثقافة على الإطلاق بسبب تشكيلها وتوجهها لقلة محدودة من المتلقين، لذلك ليس هناك أثر لهـا بعـد انقضاء مدتّها وأنا شخصيًا حضرت عددًا منها لئلا أتهم بالترفع فأصابني الامتعاض من اللغْو والكلام الفارغ، وأستطيع القول بأنّني قطعت حضوري وعدت إلى بيتي.

*** تكريم الأدباء والمبـدعين ظاهرة عربية، برأيك ماذا يقدم ذلك للمكرّم؟**

** هذا التكريم حقيقة هو تأبين مع منح وشاح أو قلادة، يحضرنيَ الآن كمثال مـاتم مـؤخـرًا عندمـا كُـرم د. ابراهيم الكيـلاني أول من شـغل منصب مـدير التـأليف والتـرجـمـة والنشـر في وزارة الثقافة، حيث كُرِّم بعد وفاته بيومين فقط، وهذا مثال صارخ على أنَّ هذا التكريم ليس كـامـلاً، وقـد تنبّهنا في سورية مؤخـرًا إلى هذه النـاحـيـة، فـجـرى تكريم عـدد من المبدعين الأحياء مثل: الدكتور عبد الكريم الأشـتـر، و د. عبد الله عبـد الدايم و د. عـبـد الرزاق قـدورة، و د. عـبـد السـلام العجيلي، وزكريا تامر، ومحمد الماغوط..

فكانت هذه لفتة طيبّة من المستويات الرسميّة في سورية.

كـمـا أنَّ إخواننا من المصريين تنبـهـوا باكرًا لـهـذه القيـمـة، فـهم يكرّمـون الأدباء الأحياء قبل الأموات.

*** يحضرني سؤال الآن، كيف كـانت علاقتك بالشاعر الكبير نزار قباني، وكيف كانت علاقتك أيضًا ببقية الأدباء**

والمبدعين الدمشقيين كـ زكريا تامر، وغادة السمان، وغيرهما؟

❖❖ زكريا تامر صديقي.. وأنا كنت أول من توسّط في جريدة النقاد لنشر قصة نزار قباني، وإن كان أكبر منّي لكنّه كان صديقي، وكنت أول من أبّنه في محطة (mbc) عند وفاته، وقلت حينها (لقد رحل نزار قباني لكن سيشغر مكانه تماماً، فهو شاعر الحب والمرأة وهو شاعر الوطن أيضاً، لذلك صاحب مدرسة ونهج وليس مقلّداً لذلك فبصماتُ نزار لايمكن محوها إطلاقاً).

وتربطني بغادة السمّان صداقة متينة.. وكنت أيضاً أوّل من نشر لها في جريدة الوحدة، حين كنت مسؤولاً عن تحرير قسمي الثقافة والمنوّعات، وغالباً ما تهديني كتبها.

❖ عود على بدء الأدباء الدمشقيون، غالباً مايتسم نتاجهم بالدمشقة وعن دمشق، قمر كيلاني، عادل أبو شنب، غادة السمّان، ناديا خوست ونزار قباني وغيرهم.

- أقول عن نفسي (عادل أبو شنب) ليس مختصاً بدمشق فقط، فأنا أصدرت خلال السنوات الأخيرة ثلاثة كتب أحدهما قصة، وآخر تحقيق مخطوطة، والأخير عنوانه (أدعوك إلى الإسلام) وهو عن رسالة النبي محمد (ص) لهرقل، مع مقدمة أخاطب بها الرئيس الأمريكي بوش.

أعود للقول: أنا لست مختصاً بالكتابة عن دمشق فقط، وأنا بسبب التعدديّة التي ذكرتها سابقاً أكتب كثيراً وعن كلّ شيء وللمصادفة، فاليوم صباحاً انتهيت من إنجاز كتاب عن (أبي خليل القباني) هذا العلم من أعلام المسرح والرائد المسرحي في المدرسة الشامي.

❖ هرقل والنبي محمد (ص) والرسالة التي أرسلت، كيف قرأتها بروح العصر؟

❖❖ الحقيقة أنا أعدت صياغة قصة الرسالة في المقدمة كتبت أنّ الإسلام صاحب رسالة وهو يبعث بهذه الرسالة إلى العالم كله، سواءً وصلت إلى قيادة هذا العالم أو لم تصل ودحية الكلبي الذي حملها إلى هرقل مازال موجوداً بتسميات جديدة وظروف جديدة، وبالتالي:

(بوش) الذي يتجاهل رسالة الإسلام قد استلمها، وعاملها بعداوة وجفاء، وهنا بدأت المقارنة بين معاداة بوش لرسالة الإسلام التي لم يستلمها وبين احتضان هرقل لرسالة الرسول الذي حملها. وأيضاً احتضان المقوقس الذي هو قطب من أقطاب المسيحية لهذه الرسالة، حيث أرسل الهدايا للرسول(ص) وأرسل مارية القبطية ليناسبه.

بوش عامل رسالة الإسلام كما عاملها كسرى ملك الفرس حيث مزّقها وقتل الرسول الذي حملها من هذه الزاوية عالجت المسألة وبحثت لا بل سلطت الضوء عليها.

❖ ربما كان النبي محمد عليه الصلاة والسلام قد أجاد إيصال الرسالة آنذاك ورجال الإسلام الآن أخفقوا في الطريقة التي اتّبعوها للدعوة إلى الإسلام.

❖❖ (مقاطعاً) دعني أوضّح لك أمراً، محمد (ص) هو نبي ظهر في قوم بسطاء، وكانوا قلّة ولم تكن قد تشكّلت دولة الإسلام القوية التي تضاهي دول القادة الذين أرسل لهم، كانوا أباطرة ملوكاً وكانوا يفوقون أتباعه قوةً وعدداً وعتاداً، ومع هذا أرسل رسالته إليهم لأن رسالة الإسلام للعالم كله. ولا تحكمها توازنات القوة فهو دين المحبة، العدالة، الإخاء، التسامح هذه النقطة لم يستوعبها بوش، كما لم يستوعبها كسرى الذي انقلبت الأمور عليه، وأصبحت بلاد الفرس إسلامية.

❖ الأستاذ عادل أبو شنب - أطال الله في عمرك - هل أصبح الإنجاز الأدبي أسهل، وأكثر غزارة من ذي قبل؟

❖❖ بالنسبة لي إنتاجي في هذه المرحلة زاد أضعافاً لأنّني تفرغت تماماً للهمّ الثقافي في حين كانت لي في البداية أعمالي ومشاغلي ولقمة عيشي، لقد نشطت ذاكرتي مؤخراً نشاطاً كبيراً وخلال السنوات العشرة الأخيرة أنتجت حوالي عشرة كتب، إضافة لأعمال إذاعية وتلفزيونية ومقالات في الصحف فأنا أنتج وأعيش حياتي، ومتواجد في الساحة الثقافية حتى بهمومها بكلّ ماللكلمة من معنى منذ الصباح حتى آخر الليل.

❖ ما هي هموم الثقافة، ومن هو المعني برفع هذه الهموم عن كاهل المثقفين؟

❖❖ هذا الهمُّ ليس بمعنى الهم المعيشي، فالهمُّ الثقافي هو هم التوصُّل لصيغة أفضل وتطوير للثقافة.

❖ هل تخاف من تقدُّم السنوات؟

❖❖ لا أبداً فأنا أمارس حياتي بشكل طبيعي والموت قضاء عندما يتمُّ ولا رادٌ لقضاء الله.

وأفصح الكلام كان بين السطور، فحين يتحدث عن الدراما والثقافة ورسالة الإسلام فإنَّه يتحدث بعينين مشعتين إضافةً للنطق.

عادل أبو شنب: جريء في حديثه ومتوقّد الذاكرة رغم السنوات فهو منسجم مع الهمِّ الثقافي الحالي يتحدث عن العولمة ورسالة الإسلام بروح العصر، وبالحوار الحضاري لا الصدام كما أراد الغرب.

متابعات

صفحات من النشاط الثقافي

إعداد: أحمد الحسين

كتاب الشهر

حضارة الطين

عرض وتقديم:
محمد سليمان حسن

صفحات من النشاط الثقافي

إعداد: أحمـــد الحســين *

* رحيل الدكتور ابراهيم الكيلاني:

برحيل الباحث المحقق الدكتور ابراهيم الكيلاني تكون الساحة الثقافية قد خسرت أحد أعلامها البارزين، فهو أديب موسوعي الاهتمام والاتجاهات، كان ناقداً ومترجماً ومحققاً للتراث العربي القديم إلى جانب الوظائف، والمواقع التعليمية والثقافية التي شغلها على مدى طويل في وزارة الثقافة بصفته مديراً للتأليف والترجمة والنشر أو في غيرها من المؤسسات الأدبية الأخرى، حيث ترأس تحرير مجلة الآداب الأجنبية التي يصدرها اتحاد الكتاب العرب بدمشق.

(*) أحمد الحسين: صحفي ومحرر.

وقد درس الدكتور الكيلاني في مدارس دمشق ثم أوفد إلى باريس فحصل منها على شهادة الإجازة ثم الدكتوراه، وعاد ليعمل في ميادين التعليم والثقافة والتفرغ للعطاء الأدبي بأشكاله المختلفة.

وإذا كان الكيلاني قد أعطى عشرات المقالات الفكرية والأدبية والفلسفية إلا أن شهرته الواسعة تحققت من خلال مؤلفاته ودراساته الأدبية والنقدية، ومن خلال ترجماته عن الفرنسية، إضافة إلى إسهاماته الكبيرة والهامة المتمثلة في انصرافه إلى تحقيق كتب التراث، وخاصة في تحقيقه ونشره أغلب مؤلفات أبي حيان التوحيدي، حيث وصل عدد أعماله المطبوعة ما يقرب من أربعين كتاباً لعل من أبرزها في مجال الدراسات الأدبية والنقدية: الحجاج الحاكم والخطيب، الأدباء العشرة، عبقريات شامية، أديبات من الغرب، أدباء من الجزائر، أبو حيان التوحيدي، محمد البزم، معروف الرصافي، شخصيات، أوراق، وصدرت له في ميدان تحقيق التراث الكتب التالية: أوج التحري عن حيثية أبي العلاء المعري، مثالب الوزيرين، البصائر والذخائر، الإمتاع والمؤانسة، المقابسات، أما في حقل الترجمة فقد نقل الكيلاني إلى العربية المؤلفات الآتية: تاريخ الأدب العربي، وأبو الطيب المتنبي للمستشرق بلاشير، والجاحظ للمستشرق شارل بلات، وسواها من الترجمات الأخرى.

وقد نال الدكتور ابراهيم الكيلاني خلال رحلة العطاء والإبداع تقدير المؤسسات والأوساط الثقافية والأدبية، فحصل سنة ١٩٩٣ على الجائزة التقديرية التي يمنحها اتحاد الكتاب العرب، كما رشّحه مجمع اللغة العربية بدمشق لجائزة الملك فيصل العالمية، ثم كرمه السيد الرئيس بشار الأسد بوسام الاستحقاق تقديراً لعطاءاته الكبيرة، وإخلاصه وتفانيه في خدمة قضايا الأدب والثقافة والفكر، خلال رحلة عمره المديدة، التي زادت على التسعين عاماً[1].

❖ وسام الاستحقاق للعجيلي وقدورة والكيلاني:

كرَّم السيد الرئيس بشار الأسد ثلاثة من أعلام الأدب والفكر في سورية إذ خصهم بوسام الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة تقديراً لإنجازاتهم الفكرية والثقافية والعلمية، ولما قدموه خلال مسيرة حياتهم من عطاءات في خدمة الوطن والمجتمع.

وبهذه المناسبة أقامت وزارتا الثقافة

والتعليم العالي حفلاً كبيراً في مكتبة الأسد الوطنية، دعي إليه بعض الوزراء، وحشد من الأدباء وأصحاب الشأن الثقافي والأدبي، حيث تمّ تقليد الدكتورين عبد السلام العجيلي، وعبد الرزاق قدورة، وسام الاستحقاق السوري ومنح هذا الوسام أيضاً لعائلة الدكتور المرحوم ابراهيم الكيلاني في تظاهرة أدبية - ثقافية ألقيت فيها عدة كلمات احتفائية بالأدباء المكرمين.

وقد نوّهت الكلمات التي قدمت في هذه المناسبة بعطاءات المكرمين وإبداعاتهم، وأشادت بما أعطوه وقدموه على صعيد الفكر والعمل والحياة.

وقد وصف الدكتور محمود السيد وزير الثقافة المكرمين بأنهم كانوا من الأوائل في الشهادة الثانوية، والمتميزين في الدراسات الجامعية في درجاتها الأولى والعالية، وكانوا متميزين في الأعمال التي اضطلعوا بها، وفي المناصب التي تقلدوها، والمهام التي كلفوها، وكانوا متميزين في النتاج الفكري الذي قدموه عبر مسيرة حياتهم.

وجاء في كلمته أن الدكتور قدوره، وهو عضو في مجمع اللغة العربية منذ ثلاثين عاماً، جمع في نتاجه الفكري المتميز بين الفيزياء النووية والميكانيك والهندسة الإلكترونية والتربية، وترجمة الموسوعات، وأمهات الكتب نتيجة امتلاكه ناصية العديد من اللغات الأجنبية، وقد بذل جهوداً واسعة في تطوير جامعة دمشق، وشارك في الكثير من الندوات والمؤتمرات العلمية المحلية والعربية والدولية.

أما الدكتور العجيلي فهو طبيب وقاص جمع في شخصه بين علاج الأبدان والأرواح، فاتخذ من الطب كما قال د. هاني مرتضى وزير التعليم العالي مهنة لرعاية المرضى والحفاظ على أبناء وطنه، ومجالاً للتعبير عن الحسّ الإنساني العارم الذي يملأ قلبه وعقله، وتعانق الطب والأدب في حياته ليصوغا أنشودة الوطن والأمة، وليعبرا عن همومها ويسهما في النهضة الثقافية والمعرفية، فكان أديب الأطباء وطبيب الأدباء.

ويوصف الأديب المكرم ابراهيم الكيلاني الذي توفاه الله قبل أيام قليلة من مناسبة التكريم بأنه قامة سامقة في الحركة الثقافية المعاصرة، تعددت أعماله وتنوعت آثاره، فهو باحث ومترجم، وناقد ومحقق لكتب التراث، أسهم في عطاءاته المتميزة وأبحاثه الأصلية بإغناء المكتبة العربية بعشرات المؤلفات، وكانت عنايته بالترجمة قد شكلت الأساس لربط خيوط التواصل

الثقافي والحضاري بين اللغة الفرنسية واللغة العربية وآدابها.

وقد عبر الأدباء المكرمون في كلماتهم عن عميق شكرهم لمكرمة السيد رئيس الجمهورية ورأوا في هذا النهج ترسيخاً لقيم وطنية وأخلاقية وحضارية تحفز على العطاء، وتدفع إلى الإخلاص والإبداع، وخدمة الوطن والتفاني في العمل من أجل رفع شأنه، وإعلاء صروح نهضته في مختلف المجالات والميادين[٣].

❖ **المشاركة العربية في معرض فرانكفورت:**

صرّح المدير التنفيذي لبرنامج المشاركة العربية في معرض فرانكفورت الدولي للكتاب المقرر إقامته في السادس من تشرين الأول المقبل، أن عمرو موسى الأمين العام لجامعة الدول العربية اعتمد تقرير اللجنة الثقافية والعلمية، الذي قدمه المنجي بوسنينه مدير عام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ويتضمن تقرير اللجنة ترشيح ١٨٢ مفكراً وأديباً وكاتباً عربياً من الجنسين، يمثلون كافة التيارات الفكرية والأدبية، ويعبرون عن مختلف الأجيال لتقديم الوجه الحديث والمعاصر للثقافة العربية، وتأتي مشاركة عدد من المبدعات العربيات في الندوات والفعاليات الرئيسة التي سيتضمنها الجناح العربي بالتنسيق مع وزارات الثقافة في الدول العربية، وجامعة الدول العربية، بهدف تصحيح الصورة الخاطئة لدى الغرب عن المرأة العربية، التي تروّجها وسائل الإعلام الغربية، وبهذا فإن مشاركة المرأة المبدعة في معرض فرانكفورت من شأنه أن يعكس المكتسبات الكبيرة، التي تحققت لها في شتى المجالات خلال السنوات الأخيرة.

ويذكر أن المشاركة العربية ستشهد تقديم ٦٠ فيلماً روائياً عربياً من سورية ومصر والمغرب والجزائر وتونس ولبنان، وهي: أفلام سينمائية فازت بجوائز في مهرجانات عربية ودولية بين عامي ١٩٩٢ و٢٠٠٤.

كما يتضمن برنامج المشاركة العربية ترشيح خمسة عشر عالماً ألمانياً من كبار أساتذة الاستشراق والدراسات العربية والإسلامية في أشهر الجامعات الألمانية كما سيتضمن البرنامج الفكري والأدبي قراءات شعرية وأدبية لنخبة من الشعراء والروائيين العرب، وعرض مؤلفات عربية ترجمت إلى لغات أجنبية، وخاصة الألمانية منها، إضافة إلى مجموعة من المحاضرات والندوات وحلقات النقاش حول العديد من

القضايا الثقافية والفكرية، منها: الإصلاح وحقوق الإنسان في العالم العربي، الإسلام وتحديات العصر، حوار الثقافات، موقف العالم العربي من ظاهرة الإرهاب، التكنولوجيا في الإسلام، الثقافة العربية المعاصرة وتكنولوجيا المعلومات، دور المستشرقين الألمان في حوار الثقافتين العربية والألمانية، الأدب النسائي في العالم العربي، التسامح في الثقافة العربية، آفاق التعاون بين العرب والغرب في مجال النشر والتوزيع، وأوضاع حركة الترجمة في الدول العربية وحقوق التأليف والنشر.

ومن المقرر أن تقام الفعاليات الثقافية والفكرية والأدبية في قاعة الندوات والمقهى الثقافي داخل الجناح العربي بالمعرض، وفي قاعات المؤتمرات بمدينة فرانكفورت، ومن بينها قاعة المكتبة الألمانية، ودار الأدب، ومتحف الثقافات العالمية، ومتحف الفنون التطبيقية، وجامعة غوته بفرانكفورت.

وحول المشاركة العربية في معرض فرانكفورت قال وزير الثقافة المصري فاروق حسني: إن هذه المشاركة تشكل فرصة نادرة للثقافة والفنون والفكر في أحد أهم محافل الثقافة على مستوى العالم مضيفاً أن نجاح هذه المشاركة يتطلب تنسيقاً عربياً مشتركاً انطلاقاً من دور الثقافة في تصحيح وتصويب التصورات الخاطئة المكرسة عن العرب في الخارج[٢].

❖ تكريم الفنان محمود القاضي:

كرمت جامعة الدول العربية الفنان التشكيلي المصري محمود القاضي باختياره كأفضل رسَّامي كتب الأطفال في الوطن العربي، وذلك بالموسوعة التي أصدرها القطاع الثقافي بالجامعة بعنوان: **موسوعة كتاب ورسَّامي كتب الأطفال في العالم العربي.**

والفنان القاضي أقام العديد من المعارض الفنية في مصر والعالم من أهمها: معرض تكريمي على هامش معرض القاهرة للكتاب الدولي، ومعرض للوحات الفنية بدولة قطر، ومعارض أخرى في تشيكوسلوفاكيا سابقاً والهند، حيث كرمته آنذاك رئيسة وزراء الهند الراحلة أنديرا غاندي، وتقديراً لدوره في المشروع المصري للقراءة، حصل على الجائزة الذهبية عن مجمل أعماله، وعن دوره في عقد ورشات عمل للأطفال لتدريبهم وإكسابهم المهارات الفنية والرسم، كما حصل على العديد من شهادات التقدير الدولية، وجائزة سيناء.

وقد ساهم الفنان محمود القاضي

برسوماته وريشته في دعم العديد من القضايا العربية، وخاصة القضية الفلسطينية، حيث قام بالرسم والإخراج للسلسلة الصادرة عن جائزة سوزان مبارك بعنوان إلى أطفال الحجارة، والتي منح عنها شهادة تقدير من السلطة الوطنية الفلسطينية، كما عمل القاضي في كثير من المجالات الثقافية والإبداعية الأخرى، حيث شارك في ميادين الإخراج الفني للكثير من الإصدارات والدوريات العربية، ومن بينها: مجلة الجديد، مجلة المسرح، مجلة فصول، مجلة علم النفس، مجلس القصة، إضافة إلى الآلاف من الكتب والمجلدات الصادرة في مصر والدول العربية.

كما أشرف الفنان محمود القاضي فنياً على العديد من الأعمال التي تصدر للأطفال، ومن بينها: سري جداً، المصدر اكس، ودواليا الجاسوسة، سلسلة الطفل والزهرة، والبنجا تنترا التراثية للهند، وسلسلة جحا، وماما نشوى وآلاف الكتب الأخرى الصادرة عن الهيئة المصرية للكتاب، أما سلاسل الكتب التي رسمها حكايات فهي: كليلة ودمنة، حكايات إفريقية للأطفال، تبسيط العلوم للناشئة، الفنان الصغيرة، قصص في قصائد أحمد شوقي وعبد التواب يوسف، قصص الأطفال، رحلات الصيد، علّمني الأسماء، البساط السحري، وغيرها من الكتب في مختلف العلوم والفنون والقضايا التي تبسّط للطفل كافة الموضوعات بأسلوب سهل ومشوق عبر الرسم والصورة[٤].

❖ نشاطات موسيقية مغربية:

نظم المعهد الفرنسي للشمال في كل من مدن طنجة وتطوان وشفشاون والعرائش والقصر الكبير الدورة الرابعة للمهرجان الدولي للموسيقى "الليالي المتوسطيّة" بمشاركة العديد من المجموعات والفنانين المغاربة والأجانب المرموقين.

وتمّ خلال هذه التظاهرة الفنية إحياء عشر ليالي، وهي: الليلة المغربية، وليلة الفلامينكو، وليلة المشرق والمغرب، وليلة الموسيقى الشعبية، وليلة الموسيقى الإفريقية، وليلة الموسيقى الكوبية، والليلة اللاتينية، وليلة النوماد، والليلة المتوسطية، وليلة الغجر، إضافة إلى الأمسيات الموسيقية والغنائية التي أحياها كل من الفنان مارسيل خليفة، ومجموعة ناس الغيوان، والفرنسي تيري روبان، والجزائري إيدير، والإسباني خيرارد ونيبيس.

كما نظمت على هامش المهرجان عدة معارض فنية، وورشات إبداعية في الفن التشكيلي، وقد عبر مدير المعهد الفرنسي

جان لوك لارغيي عن أهمية هذه التظاهرة الفنية، وأثرها في تفعيل الحركة الثقافية المغربية، وتعميم قيم التواصل والحوار، وتلاقح الثقافات والحضارات، وإتاحة الفرصة أمام عشّاق مختلف الأنواع الموسيقية للتعرف عن قرب على إبداعات موسيقيين مشهورين، يعبرون عن تنوع الموسيقى واختلاف إيقاعاتها في أكثر من دولة.

وعلى صعيد آخر تم في مدينة فاس تدشين أول متحف خاص بالموسيقى الأندلسية في حفل نظمته مؤسسة البحث في التربية وأساليب التنظيم، بحضور عدد من الشخصيات السياسية، وممثلين عن عالم الفن والثقافة، وذلك بهدف تأسيس إطار مناسب لصيانة وتشجيع تراث الموسيقى العربية الأندلسية، التي تعد ثمرة لتأثير متبادل بين الأندلس والمغرب العربي والمشرق.

وأوضح عز الدين بناني رئيس مؤسسة البحث في التربية وأساليب التنظيم أن الموسيقى العربية الأندلسية متجذرة في مدينة فاس على غرار العديد من المدن القديمة بالمغرب العربي، وقال: إن اهتمام مؤسسة البحث في التربية بالأعمال الإنسانية والمواطنة المرتبطة بمجالات التربية والتكوين والثقافة، ورغبة جمعية هواة الموسيقى الأندلسية بالمغرب دفعت إلى إنجاز متحف الموسيقى الأندلسية، انطلاقاً من الرغبة المشتركة في الحفاظ على الموسيقى الأندلسية، وتطويرها كتراث فني وثقافي، والحفاظ على هذا الفن الموسيقي الرفيع، وآلاته التقليدية، وألحانه المشهورة، والمخطوطات القديمة التي تتعلق به[٥].

❖ ترجمة الإلياذة عن الإغريقية:

بمناسبة مرور مئة عام على صدور أول ترجمة عربية للملحمة (هوميروس)، أصدرت وزارة الثقافة المصرية ترجمة حديثة للإلياذة تعدّ الترجمة الأولى لها من لغتها الأصلية اليونانية القديمة.

وكان سليم البستاني قد أصدر عام ١٩٠٤ الترجمة العربية الأولى لملحمة هوميروس عن أصول فرنسية وإنكليزية واستغرق عمله فيها نحو عشرين عاماً.

ثم توالت الترجمات الأخرى للإلياذة إلى العربية، ومن بينها ترجمة دريني خشبة، وعنبرة سلام الخالدي، وممدوح عدوان.

وتأتي ترجمة وزارة الثقافة المصرية للإلياذة في إطار المشروع القومي للترجمة التابع للمجلس الأعلى للثقافة الذي بدأت

إصـداراته عـام ١٩٩٥، وكـان فـريق من المترجمين من بينهم لطفي عبد الوهاب، ومنيرة كروان، وعبد السلام الراوي، وعدل النحاس، قد أنجزوا ترجمة ملحمة هوميروس عن اليونانية خلال ست سنوات، ويرى النقاد المحدثون أن العرب القدامى، ترجموا الفلسفة اليونانية، دون الأساطير والملاحم الإغريقية، لأنها من وجهة نظرهم تحفل بالتعددية الألوهية، مما لم يكن من السهل تقبل ذلك في أيام الإسلام الأولى، وانطلاق الدعوة إلى التوحيد والوحدانية.

والواقع إن إلياذة هوميروس تعد من روائع الأدب الإنساني القديم وقد ترجمت إلى مختلف لغات العالم، وكانت مصدراً لاينضب للاقتباسات الشعرية والمسرحية والفنية والسينمائية، حيث كان هنالك مئات الأعمال الإبداعية التي استوحت شخصيات ورموز تلك الملحمة التي صورت الصراع الطويل بين طروادة وأثينا منذ آلاف السنين[٦].

❖ رعاية الموروث الشعبي:

ناشد العديد من الباحثين والمتابعين السعوديين الجهات والمؤسسات الثقافية تكثيف الجهود المبذولة للحفاظ على الموروث الشعبي، وأكدوا على أهمية إنشاء مركز أو هيئة وطنية تعنى بالحفاظ والتعريف بالموروث الشعبي، الذي اندثر معظمه في ظل الجهود المبعثرة، والتي عبر عنها المسؤولون مشيرين إلى العديد من الجوانب الهامة بهذا الخصوص.

وأكد مدير عام التراث والفنون الشعبية عبد الله الجار الله أن الرئاسة العامة لرعاية الشباب بدأت منذ وقت مبكر بالعناية بالفنون الشعبية، وتسجيلها وتوثيقها بالوسائل السمعية والبصرية من تصوير فوتوغرافي، وتصوير فيديو وغيرها من الوسائل المعنية بتوثيق جميع الفنون الشعبية في جميع مناطق ومحافظات المملكة.

وقد استقطبت الرئاسة العام لرعاية الشباب عدداً من الباحثين وأساتذة الجامعات من أجل عمل الدراسات والبحوث حول الفنون الشعبية وتوثيقها والعمل على تطويرها من خلال النتائج والتوصيات التي يتوصل إليها الباحثون، ولدى الرئاسة العديد من الأبحاث والدراسات في هذا الموضوع.

وأضاف أن الرئاسة ومن خلال نشاطاتها ومشاركاتها الدولية والعربية سعت إلى تشكيل فريق فني يتقن كل أنواع الفنون الشعبية الفلكلورية من جميع المناطق والمحافظات لتمثيل المملكة في

المحافل العربية والعالمية، مما يؤكد الحاجة إلى مركز أو جمعية وطنية ترعى هذه الفنون الفلكلورية الشعبية.

وقال محمد الميمان رئيس لجنة التراث والفنون الشعبية بجمعية الثقافة والفنون: إن الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون هدفت منذ إنشائها على حفظ التراث والفنون الشعبية من خلال لجنة التراث والفنون الشعبية، حيث عملت هذه اللجنة على إصدار تصاريح الفرق الشعبية التي أخذت على عاتقها تقديم التراث والفلكلور الشعبي والتعريف به من خلال المهرجانات المحلية والخارجية، إضافة إلى إصدارها دورية تعنى بهذا الشأن، وكذلك إقامة الأمسيات الشعرية الشعبية للشباب والكبار، وجمعت العديد من المفردات الشعبية في مناطق المملكة والحرف والألعاب الشعبية، وتقديم الندوات والمحاضرات التي تعرف بالموروث الشعبي.

وأضاف إذا نظرنا إلى الموضوع بشمولية أكبر، فإننا نرى أن حماية التراث والفنون الشعبية مسؤولية مشتركة بين المؤسسات ذات الاختصاص، وأفراد المجتمع، فالجميع مطالب بالاهتمام بالموروث الشعبي، وما يحمله من كنوز تختلف طبيعتها باختلاف الطبيعة البيئية في كل منطقة ومحافظة وقرية.

وقال الشاعر نايف العتيبي: إن الفلكلور الشعبي ولا أبالغ إن وصفت معاناته باليتم، ورغم وجود جمعية الثقافة والفنون، وهي بلاشك بذلت جهوداً جبارةً في هذا المجال، لكنها بالتأكيد أقل من الطموح، ولكن ونحن نشهد قيام الهيئات العليا للسياحة، فإننا نأمل أن يكون دورها أكثر فاعلية في الحفاظ عليه والتعريف به.

وتابع مضيفاً يجب ألا ننسى المسؤولية الكبرى، والتي تقع على المسؤولين عن الصفحات والبرامج التي تعنى بالأدب الشعبي، لأنها حصرت اهتمامها وانحيازها الكامل للنص الشعبي، حتى إنني لا أكاد أقرأ مطبوعة تسلط الضوء على أداء رقصة فلكلورية شعبية لمحاولة تقديمها للشباب الذين يجهلون الكثير عن موروثهم الشعبي، ولعلي أيضاً لا أعفي القطاع الخاص، فهو أيضاً مطالب بدور فعال في دعم الفلكلور.

وذكر الباحث في الموروث الشعبي مناحي ضاوي القثامي من جانبه أن الحفاظ على الموروث الشعبي يحتاج إلى تخصيص لجان مشكلة من أصحاب الخبرة، تعمل على جمع التراث بشكل

توثيقي من كبار السن الذين يحفظون مفردات التراث الشعبي، ومن ثم تدوينه وتسجيله، إضافة إلى ضرورة تدريب العديد من الشباب الذين لديهم القابلية للأدب الشعبي على هذا التراث، وتشجيعهم على المحافظة عليه، وهذا في الحقيقة يستدعي المزيد من الاهتمام واستطرد قائلاً: أرى أن إنشاء أقسام للأدب الشعبي في الجامعات كما هو معمول به في بعض الدول مهم جداً، أيضاً يجب على وزارة الثقافة والإعلام التكثيف من جهودها لرسم خطة وطنية من أجل المحافظة على التراث الشعبي(٧).

❖ **عنصرية الثقافة الإسرائيلية:**

أكد الباحث رشاد الشامي رئيس قسم اللغة العبرية بكلية الآداب في جامعة عين شمس، أن الثقافة الإسرائيلية غير مؤهلة لصنع سلام حقيقي، لأنها تقوم على مفاهيم دينية عنصرية تعتبر الآخرين دون الآدميين.

وأضاف أن هذا التراث من الثقافة في إسرائيل لن يصنع السلام المنشود، لأنه ما يزال يغذي الحركات والأحزاب المتطرفة بنوازع التطرف العنصري الذي يعبر عنه زعيم حركة شاس الحاخام عوفاديا يوسف الذي يطلق على العرب من معين هذه الثقافة أوصافاً ونعوتاً غير إنسانية.

وقال: إن هذه النظرة العنصرية سائدة في الأدب الإسرائيلي، وفي وسائل الإعلام، وأن لغة هذا الخطاب لا تقتصر على رجال الأحزاب الدينية أو الحاخامات، بل أصبحت جزءاً عضوياً من لغة الخطاب السياسي بتياراته اليمينية المتطرفة أو العلمانية أو اليسارية.

وأشار الشامي أن إسرائيل كيان شديد التعقيد، فقد قامت الصهيونية على أسس علمانية مجردة في ظرف يهودي صعب اقتصادياً واجتماعياً، وكانت المؤتمرات الصهيونية حتى في وجود مؤسس الصهيونية تيودور هرتزل تقترح أماكن أخرى لإقامة دولة يهودية غير فلسطين، ولكن التحول الذي طرأ في هذا المجال هو تغليف الفكرة الصهيونية بغطاء ديني استهدف مخاطبة عواطف اليهود، الذين بدؤوا منذ عام ١٨٨٠، يتجهون إلى الولايات المتحدة الأمريكية بدلاً من فلسطين، وعندئذ بدأ التركيز في الدعاية الصهيونية على أرض الميعاد، ومقولة شعب الله المختار.

ويعد الشامي من أبرز نقاد الأدب العبري، وواحداً من القلائل الذين عملوا على رصد التصور الإسرائيلي للدين

والحياة والأساطير، وتوظيفها في بلورة الفكر السياسي الإسرائيلي في صراعه الطويل مع العرب والفلسطينيين.

وقد صدرت له عدة دراسات على مدى ثلاثين عاماً من بينها: لمحات من الأدب العبري الحديث، الفلسطينيون والإحساس الزائف بالذنب في الأدب الإسرائيلي، عجز النصر، وموسوعة المصطلحات الدينية اليهودية التي تضم أكثر من ٨٠٠ مصطلح ديني يهودي اعتمد الشامي في إعدادها على مصادر يهودية كالتلمود والمشنا والجمار وبعض شروحات وإضافات كبار حاخامات اليهود وأحبارهم[٨].

❖ **آخر عمالقة الاستشراق:**

بوفاة مكسيم رودنسون عن عمر ناهز التسعين عاماً يكون الاستشراق في القرن العشرين قد فقد برحيله أحد أبرز العلماء الأفذاذ، ويكون العرب قد خسروا باحثاً صديقاً أنصف حضارتهم وأعطاها حق قدرها بين حضارات الشعوب والأمم.

وكان مكسيم رودنسون الذي ولد في باريس عام ١٩١٥ من أب روسي وأم بولندية عمل في مطلع حياته كمستخدم جوال في أحد المكاتب، ثم التحق بمعهد اللغات الشرقية، حيث تمكن من تأهيل نفسه تأهيلاً لغوياً وعلمياً نادرين، إذ كان يتقن ما يقرب من ثلاثين لغة ولهجة، منها: عدا الفرنسية العربية والعبرية والحبشية والتركية والروسية وغيرها من اللغات الأخرى.

وقد أتاحت له إقامته في لبنان ثم سفره بين عدة بلدان عربية أخرى أن يتعرف إلى طبيعة الحياة والمجتمعات العربية، وأن يتقن اللهجات العربية المشرقية والمغربية، فكان بذلك أقرب ما يكون في مزاجه الداخلي إلى الشخصية العربية الإسلامية، وهذا ما تجلى في موقفه الموضوعي ونظرته العقلية الفاحصة، ورؤيته للشخصية العربية في سيرورتها التاريخية والواقعية.

وكانت باكورة أعماله العلمية مقالة حول عدد من المخطوطات العربية المتعلقة بفن الطبخ، ثم عمل على مدى أربعة عقود يكتب أبحاثاً في مجالات متشابهة ومختصة جداً، فحصل بذلك ثقافة قلَّ نظيرها عند سواه، حيث عكف فيما بعد على تناول موضوعات أكثر شمولاً واتساعاً، وكان أبرزها مؤلفاته العديدة، ومن بينها: سيرة النبي محمد، الإسلام والماركسية، جاذبية الإسلام، بين الإسلام والغرب، عظمة الإسلام، التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي، الإسلام سياسة وعقيدة،

الجندي المستعرب، وهو كتاب يتحدث فيه رودنسون عن سنوات إقامته في سورية ولبنان خلال المرحلة الممتدة من سنة ١٩٤٠ حتى ١٩٧٤، حيث عمل مدرساً في صيدا، ثم انتقل منها إلى بيروت ليتولى وظيفة المسؤول عن مكتبة البعثة الأركيولوجية الدائمة لفرنسة في المشرق.

وبعد سنة ١٩٦٧ قدم رودنسون خطاباً ثقافياً متوازناً في نقد الصهيونية العالمية، اتسم بالجرأة والشجاعة في دفاعه عن الشعب الفلسطيني، وتحليله لطبيعة الصراع العربي الصهيوني، وبالرغم من يهوديته أنشأ في عام ١٩٧٨ مع المستشرق الفرنسي جاك بيرغ، مجموعة الأبحاث والأعمال من أجل فلسطين سعى خلالها إلى توضيح مكونات المشروع الصهيوني من خلال كتاباته التي ميز بها بين اليهودية والصهيونية، شارحاً أسباب الرفض العربي للوجود الإسرائيلي في فلسطين، فكان بذلك واحداً من الكتاب اليهود المناهضين لسياسة إسرائيل والمنتقدين للمشروع الصهيوني، بصفته مشروعاً استعمارياً استيطانياً، مما سبب له الكثير من المتاعب، وعرضه للانتقادات والتهديدات من المؤسسات الصهيونية ودوائرها السياسية، ووسائلها الإعلامية المنتشرة في أرجاء العالم.

والواقع إن رودنسون امتاز بصفات إنسانية ورؤية علمية موضوعية مستقلة بعيدة عن الانحياز والتعصب، والتأثر بالآراء المسبقة، فكان كما قال عنه المؤرخ جيرار خوري: شديدَ التدقيق والتمحيص، ذا نزعة موسوعية وشجاعة فكرية وسياسية جسدها من خلال مؤلفاته وأبحاثه ومقالاته الكثيرة، التي شكلت جسراً من التواصل بين الإسلام والغرب، كان رودنسون يهدف من خلاله إلى تحقيق التقارب بين ضفتي المتوسط عن طريق الإيمان بالتعددية الثقافية، ولقاء الحضارات وحوار الأديان والثقافات[٩].

❖ فارنهايت ١١ سبتمبر:

قال المخرج الأمريكي «مايكل مور» الذي فاز فيلمه فارنهايت ٩/١١ بجائزة السعفة الذهبية في مهرجان كان السينمائي أنه في حال سمح بعرض هذا الفيلم في الولايات المتحدة، فمن غير المعقول إعادة انتخاب الرئيس الحالي جورج بوش، وأضاف أن البيت الأبيض يقف وراء كل الصعوبات التي واجهت إنتاج هذا الفيلم، والتي تحول دون عرضه على الجمهور الأمريكي، لأن لغة الفيلم تحاول أن تقنع الناخبين الأمريكيين بعدم انتخاب جورج بوش الذي سبب بسياسته الخارجية اضطرابات هائلة في العالم.

وفيلم فارنهايت ٩/١١ هو فيلم وثائقي يدور حول اعتداءات نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، كما أنه يتضمن مشاهد صوِّرت في العراق، وهذه المشاهد ستجعل الأمريكيين كما يقول (مور) يحيطون بقضايا كانوا يجهلونها تماماً، مضيفاً أن فيلمه يشكل رسالة احتجاج على سياسة بوش التي أضرَّت بسمعة الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما أراد مور أن يكشفه للمشاهد الأمريكي بالرغم من كل المعوِّقات التي تبذل حالياً لمنع الفيلم من الوصول إلى صالات السينما، وقال مور: منذ البداية تعرض هذا الفيلم لضغط كبير في محاولة لمنعه، ومن ثم عدم صنعه والآن بعد أن صنع لوقف توزيعه، ولكنه أكد أنه مستعد لعرض فيلمه هذا على الأمريكيين، حتى لو كان ذلك بطريقة غير قانونية، وأن يكون ذلك خلال هذا الصيف، ليكون رسالة الحقيقة التي يريد لها أن تصل إلى الناخب الأمريكي[10].

❖ **إيران تستعيد آثارها:**

استعادت إيران مؤخراً مجموعة ثمينة من آثارها تضم ٣٠٠ قطعة من ألواح الخزف يبلغ عمرها ٢٥ قرناً، كانت كما ذكر محفوظة في جامعة شيكاغو منذ عام ١٩٣٧ وذلك للمرة الأولى بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩.

وقال محمد رضا كارغار مدير المتحف الوطني الإيراني في طهران أن هذه الألواح التي أعيرت لمعهد الدراسات الشرقية بجامعة شيكاغو، تعود إلى عهد الملك داريوس الأول (٥٠٩ - ٤٩٤ ق.م) وتشكل في الوقت ذاته جزءاً من مجموعة عشرات آلاف الألواح التي أخرجها عام ١٩٣٣، علماء آثار أمريكيون من موقع بيرسيبوليس جنوب عاصمة الفرس في عهد الملوك الميديين.

وكان معهد الدراسات الشرقية في شيكاغو أحد أهم المؤسسات التي تهتم بتاريخ إيران القديم، وقد أعاد لإيران من الألواح التي استعارها ٩٧١ لوحاً في ١٩٤٨، وما يقرب من ٣٧ ألفاً في عام ١٩٥١، ثم توقفت عملية الإعادة منذ قطع العلاقات الدبلوماسية بين طهران وواشنطن عام ١٩٨٠.

ويذكر خبراء الآثار في شيكاغو أن ألواح الخزف الإيرانية تقدم تفاصيل لاتقدر بثمن حول عمل الإدارة في عهد الفرس، وتشكل واحداً من أهم المصادر النادرة عن الإمبراطورية الفارسية،

وخصوصاً ما يتعلق بأوضاعها الإدارية وصراعاتها وحروبها العسكرية والسياسية.

وأكد الباحث الأثري الأمريكي تشارلز جونز أن تلك الألواح تقدم معلومات غنية عن الحياة العامة في الإمبراطورية الفارسية، ومن ذلك أنها تتحدث للمرة الأولى عن عدد من قادة المقاطعات، وتكشف عن أجور العمالة التي كان الفرس يجلبونها أحياناً من مناطق نائية، كمصر وشمال اليونان وآسيا الوسطى، وباكستان الحالية، فتذكر على سبيل التوضيح أن الحصة اليومية التي كان يتلقاها عامل بالغ كانت تبلغ لتراً ونصف اللتر من الشعير ونصف لتر من البيرة، أو النبيذ، وأن بعض العمال كان يمكنهم الحصول على خمسة أضعاف هذه الكميات.

وقد استغرقت عملية ترجمة هذه الألواح التي استخدمت فيها الكتابة المسمارية في بلاد فارس ودونوها بلغة عيلام أكثر من أربعين عاماً.

ما يجدر ذكره أن إيران تذخر بالقطع الأثرية الثمينة التي تعود إلى مختلف العصور والعهود، ولكن هذه الثورة تبقى عرضة لعمليات النهب أو الاتجار في السوق السوداء، وقد حدثت آخر موجة من عمليات النهب في أعقاب اكتشاف مدينة جيروفت الأثرية في أقصى الجنوب الشرقي من إيران، وتستعين المؤسسات الثقافية والأثرية الإيرانية بالانتربول الدولي للبحث عن هذه الآثار وإعادتها إلى المتاحف الإيرانية[11].

❖ أفلام الكارتون اليابانية تغزو العالم:

يطلق على رسوم الكارتون اليابانية اسم "أنيمي" وهي ليست خاصة بالأطفال، وصغار السن، كما هو شأن بقية رسوم الكارتون العالمية، إذ يشاهدها في اليابان ملايين الصغار والكبار في آن واحد.

وقد ذكر معهد التطوير الإعلامي الياباني أن قيمة صناعة رسوم الأنيمي تبلغ نحو مليار و٩٠٠ مليون دولار في السنة.

ويعود تاريخ صناعة الأنيمي إلى عام ١٩١٧، حيث عرض أول فيلم كارتوني ياباني، وقد لاقت هذه الصناعة الشهرة على يد أوسامو تيزوكا الذي يلقب بأبو صناعة الرسوم اليابانية، حيث أسس أول استوديو لصناعة مسلسلات الكرتون، وأطلق تيزوكا أول مسلسل كارتوني من إنتاجه عام ١٩٥٢، ويحمل عنوان "فتى الفضاء" وقد لاقى نجاحاً في الأوساط السينمائية الخارجية، مما دفع بكثير من محطات التلفزيون إلى عرضه في مرحلة الستينات من القرن الماضي.

وكان تيزوكا قد أنتج فيلماً كارتونياً خاصاً بالكبار استوحى موضوعه من قصة ألف ليلة وليلة، وأتبعه بآخر عن قصة كيلو باترا المصرية.

ويرى النقاد أن قصص الكارتون اليابانية تهدف إلى إبراز طرق تفكير اليابانيين وثقافتهم وعاداتهم في شتى نواحي الحياة، كالعمل والمدرسة والمنزل والملبس، وتعريف اليابانيين أنفسهم بأساليب المعيشة لدى الشعوب الأخرى والحضارات المختلفة، مما أعطى أفلام الرسوم الكارتون اليابانية شهرة بين صغار دول العالم وكبارها، ودفع الكثير من السياح والزائرين لليابان إلى اقتناء الجديد من منتجاتها، وخاصة المتعلقة بشخصيات الكارتون اليابانية، كالدمى الآلية لشخصيات معروفة، مثل: بوكيمون، وموروكو، ودراغون بول، والمخبر كونان، ودرايمون وغيرها من الشخصيات المشهورة.

والواقع إن انتشار أفلام الكارتون الياباني أصبح حقيقة، مما جعلها تتبوأ في السنوات الأخيرة مراكز الصدارة بين الأفلام والمسلسلات العالمية، فتجاوز بذلك أثرها الطابع المحلي إلى الأفق العالمي الواسع، خاصة أن بعض تلك الأفلام قد نالت جوائز عالمية كبرى، ومنها فيلم "سبير يتداوي" لرسام الكارتون الياباني هاياؤو الذي حصل على جائزة الأوسكار العالمية، كأفضل فيلم كارتوني، بعد أن حصل على جائزة مهرجان برلين العالمي عام ٢٠٠٢، وهو بذلك أول فيلم كارتوني في العالم يفوز بهذه الجائزة، مما شكل حافزاً أمام المنتجين والمبدعين اليابانيين للاهتمام بصناعة رسوم الكارتون وتطويرها بشكل دائم ومستمر، لأنها صناعة رابحة، وتحقق الشهرة والنجاح للعاملين في هذه المهنة[١٢].

❖ **معرض مائي ببرلين:**

تحت شعار: الحياة المائية أقامت مدينة برلين أضخم معرض مائي من خلال حوض مائي أسطواني الشكل يبلغ طوله ١٢٠ متراً، وقطره حوالي ١٢ متراً.

ويهدف هذا المعرض الذي أشارت الجهات المنظمة له إلى إمكانية نقله إلى عدة بلدان في العالم إلى جذب الزوار، وتنمية الاهتمام والوعي البيئي لديهم، وحماية عالم الحيوان والنباتات، والأنواع النادرة من الانقراض، والانتباه إلى الطاقات البيئية الطبيعية، والعمل على صيانتها وتوفير الشروط والظروف الملائمة لتحقيق بيئة بشرية مناسبة خالية من التلوث والانبعاثات الصناعية الضارة.

كما يهدف هذا المعرض إلى إعطاء الزوار فكرة علمية حول النظام الإيكولوجي، ليس في ألمانيا فحسب، ولكن في بقاع الأرض المختلفة، إضافة إلى تصوير قيعان البحار على حقيقتها وطبيعتها، وبصورة تمكن من مشاهدتها

بكل جلاء عبر الأحواض الزجاجية الشفافة، التي تحتوي إلى جانب الأسماك والنباتات والحيوانات البحرية، والمحيطة على ٦٠ نوعاً من الصدفيات، ذات الأشكال والأحجام المتنوعة.

وذكر ستيائيل السار المشرف على معرض الحياة المائية أن عدة شركات ومؤسسات صممت حوض المعرض الذي تبلغ درجة حرارة مياهه ٢١ درجة مئوية، ويخترقه من أدنى نقطة إلى أقصى نقطة مصعد يتألف من طابقين اثنين، يُتسع لـ ٤٨ شخصاً.

وأضاف: أن الزائر يتمكن عند تحرك المصعد من الأسفل إلى الأعلى بصورة أفقية، وبسرعة في منتهى البسط من مشاهدة مختلف أنواع الحيوانات البحرية، ذات الأحجام والأنواع والأصناف المختلفة في كمية مياه قدرها مليون متر مكعب، إضافة إلى النباتات البحرية المألوفة على اختلال ألوانها وأحجامها وأشكالها وبريقها.

وذكر السار: أن المعرض يضم أكثر من ٢٦٠٠ سمكة بحرية من مختلف المحيطات، وأن بعض أحواضه تحتوي أسماكاً ونباتات نهرية، وخاصة من أنهر وبحيرات معروفة، مثل بحيرة فانسيه ونهر إلبه، وتعود فكرة هذا المعرض على حد قول السار إلى القسم الثقافي في مدينة برلين، الذي بذل جهود كبيرة لإقامة هذا المعرض لأسباب بيئية وسياحية وثقافية[١٣].

إحـالات

١- جريدة الثورة . عدد: ١٢٤٢٣ . جريدة تشرين . عدد: ٨٩٥٨.

٢- وكالة الأنباء العربية "سانا"
WWW.SANA.ORG

٣- موقع البوابة
WWW.ALBAWABA.COM.

٤- وكالة المغرب العربي للأنباء.
WWW.MAP.CO.MA.

٥- موقع العرب أونلاين.
WWW.ARABONLINE.CO

٦- جريدة عكاظ السعودية عدد: ١٠٨٨.

٧- موقع العرب أونلاين
WWW.ARABONLINE.CO.

٨- موقع ميدل ايست أن لاين
WWW.MIDDLE-EAST0ONLINE.CO.

٩- شبكة المعلومات العربية المحيط
WWW.MOHEET.COM.

١٠- موقع القناة WWW.ALQANAT.COM.

١١- وكالة الأنباء الكويتية «كونا».
WWW.KUNA.NET

١٢- موقع قناة الجزيرة.
WW.ALJAZEERA.NET

كتاب الشهر

حضـارة الطين

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن (*)

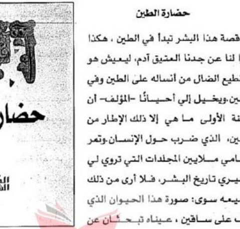
ضمن سلسلة «كتاب الشهر» التي تصدرها وزارة الثقافة السورية، صدر حديثاً، كتاب تحت عنوان «حضارة الطين» لمؤلفه المؤرخ الأديب الراحل «شاكر مصطفى» . يقع الكتاب في /١٤٢/ صفحة من القطع الوسط، ضمّ بين دفتيه: مقدمة وفصلين بحثيين، نقدم عرضاً لهما، بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية ، عضو اتحاد الكتاب العرب.

حضارة الطين

قصة هذا البشر تبدأ في الطين ، هكذا رووا لنا عن جدنا العتيق آدم، ليعيش هو والقطيع الضال من أنساله على الطين وفي الطين.ويخيل إلي أحيانًا -المؤلف- أن اللعنة الأولى ما هي إلا ذلك الإطار من الطين، الذي ضرب حول الإنسان.وتمر أمامي ملايين المجلدات التي تروي لي ولغيري تاريخ البشر، فلا أرى من ذلك جميعه سوى: صورة هذا الحيوان الذي وقف على ساقين ، عيناه تبحثان عن الطعام في الأرض ويداه تعملان على تكويم التراب.

قد تروع هذه الصورة القاتمة بعض المؤمنين بالتقدم الإنساني المستمر، والذين يتصورون الإنسانية صاعدة على درج. ولكني أؤكد ليس ذنبي إن كان الواقع مكفهر اللون جهم الانطباع!. ثم أني بعد هذا لست أكره كثيرًا أن أعارض أنصار التقدم الإنساني هؤلاء، إني لأجد كبير فرق بين تلال التراب التي بناها البشر في أدنى العراق ليعيشوا منذ خمسة آلاف سنة، وبين عمد الفولاذ التي تحكّ صدر السماء في نيويورك اليوم. ومن تراه يقنعني بأن المغولي الوحش (جنكيز خان)



الذي أخرج أهل (بخارى) منذ ثمانية قرون إلى ظاهرها فذبحهم جميعًا وهم مليون ونصف المليون هو غير (ترومان) الرئيس الأميركي المبجل الذي أباد (هيروشيما). ثم ماذا أفادت البشرية من أنهار الدماء التي أراقتها آلاف الأجيال في الحروب؟ وأخيرًا من يستطيع أن يؤكد لي، أن إنسان هذا القرن هو أسعد من إنسان الغاب وأكثر طمأنينة.

قد يكون هناك تغير في طرق الحياة، تغير في كل شيء، ولكن ليس في النفس والخلق وليس في الشيء الذي يسمو بالإنسان ويجعله أجدر بحمل صفة الإنسانية. ولعل الأصح أن نقول، إن ثمة

تطورًا مطردًا فما في التطور شك والحياة ما دامت مستمرة فهي في انتصار دائم على العـــدم أي في إبداع وتجـــدد مستمرين..

المحاولات الكبرى التي رفعت بها الإنسانية رأسها إلى السماء سجلها موسى وعيسى ومحمد في الديانات السماوية الثلاث،(وزرادشت) في عبادة (أهرمن) و(براهما وكونفوشيوس) في مبادئ السلام والمحبة والخير التي بشروا بها. ولكن هذه المحاولات العميقة الرائعة تختنق اليوم أمام تيار الحضارة .ربطت نفسها إلى الطين والمادة والجسد.

لقد بلغت حضارة الغرب أوجها ووصلت قمة الفرح والتفاؤل في القرن الماضي ولكنها منذ مطلع هذا القرن جعلت تعاني أزمة في الروح. أضف إلى ذلك، أنه لم يعد ثمة توازن بين مستوى البشر الروحي ومستواهم المادي.كثيرون نعوا الحضارة الحالية للناس وأعلنوا بدء النهاية.

إن إنسانية اليوم كذلك المجنون (هنري الرابع) بطل مسرحية (بيرانديلو) الكاتب العالمي. تتبع المسرحية فلا تدري أهو مجنون في رداء عاقل أم عاقل أراد أن يعيش جنونه. والإنسانية اليوم، أتراها بلهاء وتتصنع الوعي والعقل أم تريد أن تعيش جنونها؟ لست أدري.

لقد بدأت قصة الإنسانية في الطين واستمرت كذلك وأنا واحد من ملايين يخشون أن تنتهي هذه القصة الكبرى في الطين أيضًا وأيضًا.

حضارة القلق

تروي الجدات للأحفاد في الصين هذه الخرافة: ترويـن أن جمع الآلهة الذي يسكن عاليًا عاليًا ويرى السحب من تحته كما نرى نحن من فوقنا خفقة النجوم، عاش دهورًا مكرورة مملة حتى بدا لواحد من هذا الجمع: الإله (لي - تسو - هو) أن يتعرف أسرار زملائه الآلهة؛ أخذ يتسمع إلى الهسيس ويتنصت إلى وشوشات الهمس. وبعض ذلك الهسيس خلجات حب وبعض ذياك الهمس مؤامرات تحمر لها الوجنات الصفراء.. وسرعان ما عرف الآلهة عند (لي تسو هو) نزعة الفضول ورأوا نظرات عينيه تحول نظرات ماكرة كأنها تعني أنها تعرف عنهم الكثير الكثير.. فاضطربوا و:

اجمعوا أمرهم عشاء فلما

اصبحوا اصبحت لهم ضوضاء

وجاؤوه فقدموا له كأسًا من نبعة النسيان وأجبروه على شربها فأحس كأنما دبيب الضباب قد غلف رأسه وقلبه؛ وأدركتهم نشوة الظافر المنتقم فتركوا له قلق الفضول يعمر نفسه ثم حملوه إلى هذا الكوكب القصي: الأرض وأوكلوا به شعلة تلاحقه خلفه ليركض أبدًا ويركض حتى يلحق ظله المرتمي أمامه.

وتبرع بعض الآلهة زيادة في الكيد أن ينتثروا نجومًا في السماء ترقص لهذا المسكين القلق كلما دجا الليل، وتضحك له بالأمل كلما أعتمت نفسه.

إني ما قرأت مرة (جويس) أو (جيد) أو (تزفايغ) ولا استمعت إلى ألحان (سترافنسكي) و (واغنر) ولا تيسر لي أن أضيع لحظات في لوحات (سيزان) و(بيكاسو) و(براك) بل ما فكرت مرة في الإنسان الحديث، إنسان هذه الحضارة الغربية إلا خُيّل إليّ أني أرى فيه طيف ذلك المعذب (لي - تسو هو)!

لقد تعب الكثيرون في تقصي ميزات الحضارة الغربية الحديثة واستشفاف ملامحها. قالوا عنها إنها حضارة العلم الوضعي، ولكني أرى من وراء ذلك كله وقبل ذلك كله أنها حضارة القلق. تاريخها كله، وشخصياتها التي انبتتها، إنتاجها الذي أبدعته، تدفعها لعنة القلق وأحيانًا القلق الشرس العنيف.

يبدأون التاريخ الغربي عادة بتاريخ اليونان، والبعض الآخر يراه في عصر النهضة الأوروبية.. منذ خمسمئة سنة! في تلك السنوات بدأت الروح الأوروبية تضطرب وتخضع لجديد قدرها القلق. كانت الا كتشافات الجغرافية، وتمردت أوروبا على مفاهيم الشرق الروحية فكانت ثورة لوثر، وتخلصت أوروبا من العبودية الفكرية مع كوبرنيك.

كانت أوروبا تستيقظ وكأنها جميعًا عيون بكل أفق ولم يكن هناك من فكرة واحدة تلمها ولا دين تجتمع من حوله. كانت إذن تتلمس طريقًا جديدة لا تعرفها ولكنها تريدها. وما يزال هذا الشعور هو شعور الحضارة الغربية إلى اليوم.

وإذا كان الفن أصدق جوانب الفكر تعبيرًا وأكثرها عفوية وأصالة فليس كالفن الأوروبي فن رقص القلق له! في كل ما أنتج الأدباء والفنانون منذ أواخر القرن الثامن عشر بل قبله أيضًا.

إن تأملات الإنسان الحديث القلقة أمام

الطبيعة وأمام مصير الإنسان الحائر، تعبر عن نفسها على لسان كل من (فاوست) في حجرة عمله القوطية و (مانفريد) على ذرا الألب الوعرة (لبايرون) و(يسوع) على جبل الزيتون (لفيني)، وغيرهم الكثير.

إنـي وإن كان يشوقني القلق ويسحقني التشوق المرهق؛ كثيرًا ما أجدني واقفًا وراء طاغور على عتبة الحرم الإلهي الذي يقف عنده..

حضارة التمرد

بالرغم من أن كل ثروة الحياة إنَّما هي ثمرة التمرد، إلا أن البشر منذ القديم حفظوا في ضميرهم اللا واعي ذكرى المتمردين الأولين محاطة بصنوف الحقد واللعنة وأنهوا أمرهم إلى الخذلان المبين. فأول ثورة على الأرض، حسب أساطير اليونان قام بها المردة «التيتان» إذ حاولوا أن يرقوا إلى السماوات العلى بتكويم الجبال بعضها فوق بعض.. و«يزدان» الإله الطيب، في الخرافة الفارسية، يتمرد عليه (أهرمن) رب الشر الخبيث ويهرب منه إلى الظلام فما يزال الصراع بينهما قائمًا ..وأخيرًا فمن منا يجهل قصة إبليس؟ .

لست هنا لأشيد بالتمرد. ولكني ألاحظ أن هذه الكلمة بدأت تحتل مكانها بين القيم الكبرى للحضارة الحالية. وتاريخ الحضارة الغربية ما هو إلا ثورة متصلة. وإنا لنستطيع أن نرقب تمرد هذه الحضارة منذ فجر نهضتها في القرن الخامس عشر . فبعد أن كان الفرد إنسانًا بين الناس ، جاء عصر النهضة فأعطى الإنسان الشعور بشخصيته المستقلة وبحقيقته الوحيدة وبوجوده كفرد. وبدأت قصة التمرد الغربي التي قد أستطيع أن أقسمها إلى مراحل أربع:

اتجه التمرد أول الأمر اتجاهًا واقعيًا طبيعيًا على يد كوبرنيك وغاليليه ونيوتن. ونصب الإنسان نفسه حكمًا لا يؤمن إلا بما يراه.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه العقلاني، وأصحابه يؤمنون بالعقل؛ عقل الفرد وفكره، وواضعه ديكارت.

أما الاتجاه الثالث: فهو الاتجاه الإبداعي العاطفي من هيغل إلى بيرون ومن نيتشه إلى شوبنهور وغوته وستاندال..

وبالرغم من هذا فإن حضارة اليوم تتمرد حتى على هذه الاتجاهات جميعًا. والمذاهب الشخصية هي التي تسود الآن.

بل هذا التمرد مستمر كاسح والنزعات الشخصية تطغى والإسفاف الذي يدعونه أصالة هو المنتصر.

ماذا أقول؟ إني أعتقد أن القيم قد ضاعت مع التمرد. وكثيرون أولئك الذين ساقتهم أهواء «الفردية» الجاهلة إلى مناصب القيادة الفكرية والفنية فأضحت أسماؤهم في الخالدين.

إن الكثيرين - وأنا منهم - يرون أن الحضارة الغربية قد وصلت إلى الفصل الأخير الذي سيحكم من خلاله عليها. على أني أتساءل إذا كان رجل القرن العشرين متمردًا على كل شيء، ما الذي سيبقى من هذه الحضارة بعد أن تذبح بيدها كل قيمها؟ وما الذي ستقدمه للإنسانية بعد أن يرقص شيو رقصته الأخيرة؟

حضارة الجسد

كلما رأيت طائرة تخطف الأجواء أو أصم أذني صخب معمل؛ كلما قرأت عن كشف علمي حديث أو وفر العلم حاجة من حاجات البشر هاجم خاطري - برغمي - هذا السؤال المفترس: إنا نعيش في حضارة العلم المادي، في حضارة الجسد. فهل نجح العلم؟ هل نجح؟

ليس هذا السؤال كسؤال الحصاد نفسه وهو يمسح جبينه أمام بيدره: هل كان إنتاجي يعدل تعبي؟ ولا هو كسؤال المهندس ! وإنما هو سؤال من نوع آخر: فيه التشاؤم وفيه التساؤل القلق وفيه البحث عن الأمل أيضًا.

ولم يكن هذا السؤال بذي معنى منذ قرن أو نصف قرن لعدة أمور:

فلعله كان من الحمق أولاً أن تذهب الريبة بإنسان مثقف في عصر (باستور وداروين وأديسون) إلى الحد الذي يتطاول فيه على قداسة العلم.

ولم ينته العلماء من جهة أخرى إلى الوظيفة الاجتماعية للعلم فأقاموا منه نوعًا من الدين أعلنه(كلود برنارد) وكرسه (بوانكاريه) في صفحة مشهورة من نهاية كتابه (قيمة العلم).

وعمت أصحاب الحضارة الغربية، من جهة ثالثة، موجة من التفاؤل بنتيجة موجة الرفاه المادي التي رافقت تطبيقات العلم فتفتحت لذوي التنبؤات الآفاق الشعرية وتسابقت الأخيلة في رسم العجائب العلمية

في عالم المستقبل من (بيكون) إلى (موريسون) إلى (هدسن) إلى كتابات (ويلز) الأولى..

أما الآن فلو أن عصا ساحر نقلت أحد أولئك المتفائلين إلينا ليرى ذلك الفردوس المشتهى أو لو بعث عالم من سدنة «العلم للعلم» ليسمع ما يقوله زملاؤه اليوم عن العلم لا صفّرت وجنات الاثنين من الدهشة واليأس.

وهذا (هارولد أوري) مكتشف الهيدروجين الثقيل وحامل جائزة نوبل وأحد محققي القنبلة الذرية لا يتردد في أن يعلن أنه هو نفسه خائف وأن كل من يعرفهم من العلماء هم مثله خائفون!.

ولم تقف الهجمة عند حدود العلم بل تعدتها لتصبح هجمة على الفكر الحديث كله، وإذا كان (روسو) قد قال قديمًا: إن الإنسان المفكر حيوان سافل، فإن هذه الفكرة قد أضحت اليوم شائعة على الألسن فما سر هذا الانقلاب على «صنم» القرون الثلاثة الأخيرة، وعماد هذه الحضارة؟!.

وماذا يأخذون عليه ليعفروه بعد التقديس بالرغام؟ أجل! لقد فشل العلم أولاً كطريقة عقلية:ثم إنَّ العلم يستعمل في غزو الطبيعة وسائل لا يعرف شيئًا من ميكانيكيتها وطريقة عملها. وأخيرًا فإن معظم النظريات والقوانين التي طالما أشاد العلماء بصحتها المطلقة ونهايتها قد انهارت في الفترة الأخيرة.

والعلم بعد ذلك، قد فشل ثانيًا كموقف أخلاقي.

وقد يقال: إن العلم شيء وتطبيقه شيء آخر، وهذه المآسي التي تلصق بالعلم ليست من نتاج يديه ولكنها ثمرة تطبيقه من قبل إنسانية جشعة!.. ولكن أليس فشل العلم أخلاقيًا كامن في موقفه هذا نفسه؟

وأخيرًا ، فقد فشل العلم كنتاج إنساني مفيد.. فهل حقق العلم شيئًا من ذلك؟ لا، لم ينجح العلم ولكنني أشك في أنه سيظل يسير في طريقه التي اختطها ، فهل يستطيع الإنسان تجنب الأخطاء التي وقع فيها أسلافه؟ هل يستطيع السمو بحضارة الجسد؟هل يستطيع؟.

حضارة الغد

التطلع إلى الغد ظاهرة تنتشر أيام الأزمات، أزمات الروح وأزمات المادة على السواء. ومن مثلها ظهرت أحلام الفلاسفة

الطوباوية أمثال: جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة.

غير أني في الواقع لا أتطلع إلى الغد ليأسي من هذه الحضارة القائمة اليوم ولا لضيقي بها وبقيمها. ثم إنّي لست أنتظر من حضارة الغد المن والسلوى.ولكني سأحاول أن أستشف من خلال ملامح الحضارة القائمة أمائر الحضارة المقبلة، ومن اتجاهات إنسان اليوم مصائر إنسان الغد.ولعلي لا أشوه أفق نظري ولا أضيق منه إذا أنا بدأت أتلمس حضارة الغد بالبحث عن إنسان الغد.فإذن من يكون إنسان الغد؟

كثيرون قبلي حاولوا الإجابة على هذا السؤال. فمن يكون (سوبرّمان) نيتشه ،أو (كيون تسو) الذي وصفه كونفوشيوس، أو رجل (ويلز) الخفي إن لم يكن ابن هذه الشطحات الفكرية الحلوة؟

«إن الإصرار على أن يخلق الإنسان من جديد ويخلق خلقًا مختلفًا عما كان، يتكرر في كل جيل وصيحة الإنسان الكامل لم تصدر أول ما صدرت عن نيتشه ولن تقف عند المعنى الذي قصد إليه».

ولعلنا نكون أقرب إلى الحق إذا نحن تركنا مستوى الإرادة والطلب إلى مستوى الواقع والموجود. وإنسان اليوم تعصف به من التيارات الكثيرة المتشابكة العميقة ما أحار معه كيف وماذا أختار منها!.

فهناك الإنسانية العلمية التي تدفع بالإنسان إلى ميدان العلم وإلى الانطلاق مع هذه العاصفة التي استبدت بالفكر الإنساني، أي استبداد، منذ قرنين، وجرته إلى النظرة الموضوعية للكون، وإلى النفعية في العمل؛ وأوجدت لديه تلك النزعة المادية الحادة التي تصل أحيانًا إلى حد المرض.

وتستأثر الماركسية بجانب كبير من تفكير العالم اليوم، على أنها اتجاه فكري فحسب، يقول غوركي: «الإنسان أثمن كنز على وجه الأرض».

ونصل إلى الإنسان النيتشوي ولست أقصد إنسان نيتشه بالذات. وإنما أقصد كل محاولة لإيجاد إنسان أعلى وأكمل يستوي في ذلك المربون وآباء الكنيسة ويلتقي عند هذا المفهوم نيتشه وكونفوشيوس .

وأنتقل إلى الإنسان المتدين، القديم، القابع في جلد كل منا والذي يهبنا طمأنينة

الروح وسمو النظرة والذي كان أساسًا في كل حضارة قامت بكل صقع.

وأما الإنسان الوجودي أخيرًا فأعمق ما يسحقه ذلك الموقف الشخصي، المفرط في الفردية الذي يقفه من الكون.

هذه الاتجاهات الكبرى تتبدى لإنسان اليوم. فهل تستأثر إحداها بإنسان العالم المقبل؟ وأيها سترسم الخطوط الكبرى لحضارة الغد؟

قد لا تكون الإنسانية مقيدة باتجاهات الحضارة القائمة. إن الحياة تبذل من الجهد أكثر بكثير مما يحتاجه استمرارها وتفوقها على نفسها وتطورها المتزايد السمو.

ملاحظات معدودة فقد أستطيع أن أعدها من ميزات حضارة الغد، معدودة حتى لا نكاد نستبين منها جديدًا:

الأولى: إنها ستخضع لقوانين التطور.

الثانية: إن حضارة الغد ستكون عملية وعالمية.

الثالثة: إنها ستكون علمية .

وأخيرًا إن إنسانية الغد مهما انتظمت سوف لن تتحجر حول مبدأ لا تغادره ولن تستعبدها فكرة لن تحول عنها.

وبعد فإني أسائل نفسي، أما كان أولى به لو تركت الكلام عن الغد للغد نفسه؟

الإنسان والعلم

لقد فسر الإنسان لنفسه وجوده تفسيرات شتى كان يركن إليها برهة من الزمن ثم تتكسّر فيتخطاها إلى تفسير جديد! «والمرآة التي صنعها الإنسان للمعرفة عكست له كل صور الكون إلا صورته!» لقد فسر الباحثون هذا الفشل الأحمق فردوه إلى عوامل ثلاثة:

أولها: إن قدماء البشر الذين حكمهم قانون الحياة ، توجهت أعينهم إلى تفحص الطبيعة، وأفكارهم إلى اختراع الآلات فلم يكن لهم لا الوقت ولا الحاجة والرغبة في النظر إلى أنفسهم.

ثانيها: إن تركيب عقلنا الآدمي يهوي بطبيعته على ما يظهر تأمل الأشياء المبسطة والنسب الهندسية، والدقة، والوضوح الرياضي وهذا ما لانجده في أنفسنا المعقدة.

ثالثها: إن العضوية الحية معقدة التركيب ملتوية الدراسة.

وآخر محاولة قام بها الإنسان في هذا السبيل، تلك النهضة العسكرية التي ظهرت في أوروبا الغربية منذ خمسة قرون وكان من نتائجها ظهور العلم الحديث وطرائق العلم الحديث من استقراء وتجربة..

ولكن أين وصل العلماء بين مخابرهم ومباضعهم وعدساتهم المرهفة في معرفة الإنسان؟

لم يجدوا فيه أكثر من حيوان مؤهل للتقدم. وداروين في هذا زميل فرويد وماركس قريب كل القرب من نيتشه!

لقد تكالبت فنون شتى من التحليل العلمي، على الإنسان. فبينما وضعه التاريخ الطبيعي في مكانه من السلطة الحيوانية، مدد البيولوجيون جثته تحت مبضع المجهر، وأحصى عليه المؤرخون والاجتماعيون أنفاس الزمن، وحاول علماء النفس أن يقيسوا نفسه! وكذا الآخرون..

وفي السنوات العشرين الأخيرة فقط بدأ العلماء والناس على السواء يدركون ضلال الطريق؛ فما حسبوا أنه الإنسان لم يكن غير السطوح والمادة الميتة واللمحات الشعرية..

أمس فقط بدأت أقلام، وبدأ الناس يبحثون عن طريق جديد، للمعرفة، وراء العلم الحديث. أأستطيع أن أصف الخطوط الكبرى لهذا العلم العلمي الجديد؟ لا! قد أستطيع تعداد النواقص الكبرى في العلم العتيق.

أول هذه النواقص أن الإنسان لم يدخل ضمن دائرة العلم بعد. لقد درس الإنسان أيضًا ولكن مادة ميتة. وقد درس الإنسان أيضًا ولكن أجزاء مفرقة ابتدعتها وسائلنا العلمية المبسطة.

ثاني نواقص العلم أنه فشل كمعرفة عقلية، فلا هو السبيل الوحيد للمعرفة ولا حقائقه بالحقائق النهائية المعصومة.

وأخيرًا فثالث نواقص العلم القديم أنه لا يمكن أن يبني وحده المجتمع الإنساني المقبل.

من خلال نقاط الضعف هذه أقر العالم اليوم في ما يشبه الإجماع بضرورة إعادة النظر في العلم؛ وينتظر الإنسان اليوم طريقًا جديدة في العلم يعيد على أساسها صياغة عالمه العقلي.

إنسان هذا العصر

لعلكم سمعتم بالمأسوف على شيخوخته (ديوجين).. على كتفيه قدره الفخاري الذي

ينام فيه وفي يده مصباح مضاء ومن ورائه كلب يلهث.. وكان إذا سأله سائل:

- وفيم المصباح يا ديوجين؟

أجاب إني أفتش عن الإنسان!

لم يكن الناس يتلمسون أجسادهم، ولكنهم كانوا يتساءلون معه: ومن هو هذا الإنسان؟.. ومنذ ذلك الوقت الأسطوري إلى اليوم الذي أقرت فيه حقوق الإنسان ما يزال هذا السؤال قائمًا.

وقد يعجب أحدنا لهذا الإنسان الذي انتصر على أشياء كثيرة وعرف أشياء كثيرة، كيف يقبل أن يظل هو نفسه لغزًا مغلقًا..

على أن جهل الإنسان بالإنسان لم يمنع هذا الموكب البشري من أن يتخذ في كل حين موقفًا معينًا من الحياة والكون والعمل ينسجم مع فكرته عن نفسه وتنحدر عنه مفاهيمه الأولى وسلوكه العملي. أي درب هذا؟ لست أدري! إنه قلق كياني أعمق وأعنف يمزق ضمير الإنسان بالريب..

العلم أولاً يدعو الناس إليه: يؤمن العلم بالإنسان - الجسد، إنسان المادة. ويعتبر كل نصر يحقق في ميدان المعرفة نصرًا على الطبيعة.

ويبرز الدين فيدعو الناس إليه: الله في الدين هو القطب لا الإنسان.

ويبرز بعد هذا الملحدون والعلمانيون ليرموا بكل هذه القيم إلى الطين.

أما الإنسان في الماركسية، فهو الكنز الأكبر على الأرض. وهدف الماركسية إلغاء استغلال الإنسان بأي شكل.

وأخيرًا دعونا نقفز قفزة شعرية علمية معًا من الواقع مرة واحدة إلى ما فوق الواقع، من الإنسان إلى ما فوق الإنسان هناك أيضًا من ينادي هذا النداء.. وهم كثيرون ولكن (نيتشه) يظل شاعرهم الرائد!

وبعد! أتستطيع أن تقول لي بين هذه النداءات والاتجاهات من أنت؟ وأين أنت؟.

الإنسان لدى قادة الفكر

قبل نهاية القرن الماضي استعرض الشاعر (مالا رميه) عصره، فشبهه بطير من طيور مالك الحزين، باغته صقيع الشتاء في الماء وتجمدت البحيرة التي ينام فيها على حين غرة.. على أن الجليد أضحى شظايا منذ مطلع القرن مع دفقات الربيع الفكري الجديد. أراد بناته أن يسموا به ترابًا على تراب إلى السماء وصعدوا ثم

صعدوا حتى إذا أعياهم بعد النجم، تمردوا على المهندسين وعلى قواعد البناء وأقبلوا يبنون أهواءهم ويفكرون بالأصابع.

وأحسب بعد هذا ،أنه من الصعب ومن الحرج أن نختار للفكر الحديث قائداً أو قادة في هذا البرج فلكل كوكبة على مدارجه منهج وسبيل واعتداد حرون وأشد من ذلك صعوبة وحرجًا أن يعذرني الناس في اختياري إذا اخترت وأن أعذر نفسي.. سأترك الجميع إلى قبضة من المفكرين بنى كل منهم بيعته بيديه صلصالاً وتزاويق وطبقات من وهم الواهم، فمن تراه يعذرني في هذا الاختيار؟ سأقف عند (بيرانديلو) و (جيد) و (سنكلر لويس) و (ويلز) فقط. فمن تراه لا يغمز بعينه وهو يحسبني أقول إنهم قادة الفكر الحديث؟

أكثر هذه الأسماء عتمة هو دون شك (بيرانديلو) هذا الشيخ الريبي الذي قذف للفكر بعدة مسرحيات كلها جرأة وجرح لليقين. الإنسان عند هذا الشيخ ليس بمخلوق محدود معين ولكنه موضوع مأساة نفسية غريبة. وتبدو الحياة الإنسانية من خلال فكره مهزلة فاجعة، فالعقل ليس بسجن للتقاليد والأوضاع والنواميس ولكنه أيضًا صدفة جوفاء ليس في قعرها سوى الغريزة والعمى. نحن كبطل مسرحية هنري الرابع الذي تداخلت فيه حدود الجنون والعقل والحياة والموت فليس يدري، ولا ندري معه، أعاقل هو أم مجنون؟ وحي هو أم ميت؟

وننتقل إلى (جيد) في فرنسا.. لقد أثار هذا الرجل من اللعن والعبادة في الناس ما يتفق إلا لبطل في أسطورة.. وتقرأ «الأغذية الأرضية» بما يغمرها من دفء مخصب فتشعر أن وراءها شفة بني ملم.. ومع هذا فإنا نستطيع أن نجد عند (جيد) هذا الذي يكره الاستقرار ثلاثة مبادئ مستقرة:

فهو يقول أولاً بضرورة الإخلاص المطلق وانتزاع النفس من أي مبدأ .ويقول (جيد) ثانيًا بحب الحياة. ويقول ثالثًا بحب الحرية. وبعد ذلك يسجل (جيد) «مأساة الحرية» مأساة الإنسان الذي لايعرف كيف يفيد من الحرية وهي ملء إهابه وقيد جرعة منه.

وانتقل بعد هذا، عبر المحيط، إلى أميركا وإلى (سنكلرلويس) الذي يتجه إلى الإنسان الحالي بفكره وقلبه: «إنه يؤمن به كقدرة خلاقة».وبهذا يبدو تمرّد (لويس) وقلقه الإنساني الصميمي. إنه يبشر بالفرد

ضد الآلة وبالحياة ضد التجانس الرتيب، وقد يفشل هذا الجيل . ولكن لا بد من أن ينتصر الإنسان.

ونصل أخيرًا مع (ويلز) في انكلترا إلى القطب الآخر المتفائل، فإنه معلق الأعين بالمستقبل.الإنسان عنده مخلوق - حيوان، المكان الذي يعيش فيه يربطه إلى تراب الأرض والزمان الذي يخترمه يربطه إلى التاريخ..وسواء كان الإنسان شريرًا حتى نخاعه الشوكي، أو كان ابن الفردوس فإن الشر ليس بكثير في العالم.. على أن الخطر الذي يتهدد الإنسان لا يأتي من شره العريق فقط، ولكن من عدم وعيه لقدره.. على الإنسان أولاً أن يعي من مواطني الأرض، كل الأرض. وأنه جزء من هذا البشر.ولهذا فلا بد للإنسان نفسه من أن يتغير في أسس حياته وفكره. ويرسم (ويلز) على أسلوب المصلحين الاجتماعيين، الطريق. فلا بد من تربية جذرية للإنسان.

الإنسان وما فوق الإنسان

الإنسان هذا المخلوق الخصيب، مضغة عريقة في الطين والحمأ، ولكنه في الوقت نفسه، عين مع النجم وتوق وراء النجم.وبين هذين القطبين، ننوس أبدًا نحن البشر ينوس معنا كل ما نصوغ ونزوق من أخلاق وفن وعلم ودين وفلسفة.

ولست أدري منذ متى يأسف الإنسان على أنه لم يخلق على شاكلة الملائكة . ولكن من المؤكد أنه أدرك، أن فيه شيئًا من الحيوانية.

ولقد عمل البشر على خلق الإنسان المتفوق في ذاتهم..كان البشر يتحدون أحيانًا ذاتهم فيطلقون أناسيهم الكوامل رؤى من عالم الوهم والأسطورة. وسواء كان الإنسان المتفوق ابن الأرض أم ابن الوهم، فإن البشر لم يستطع العيش قط دون سدة من أصنام، كانت هي الغالب صورة مزورة من أناسيه الكوامل.

سأقف عند مفكرين اثنين اكتفيا بترتيل الصلوات للإنسان المتفوق كل على طريقته: نيتشه، وبرناردشو..

دعا نيتشه بلهجة حارة كلهجة الأنبياء إلى هذا الأمل القاسي:

«إني آت إليكم بنبأ الإنسان المتفوق. فما الإنسان إلا كائن يجب أن يفوق ذاته. إن كلا من الكائنات أوجد من نفسه شيئًا يفوقه.

وأما برناردشو فأقل التهابًا من

صاحبه لأنه شاء أن يدفع العقل، العقل البارد نفسه، إلى الأمام. ويقف في مسرحيته (الإنسان المتفوق) ثلاث شخوص، في الجحيم، يتناقشون: دون جوان والعجوز (آنا) والشيطان.. فقوة الحياة التي أنشأت في الكائن الحي، بعد عصور من النضال، ذلك العضو العجيب: العين ليرى عالم المادة، هي التي تنشيء اليوم عينًا عقلية تستبين غرض الحياة وتسعى إليه.. ذلك رأي (شو) الأخير.

أيكون هذا حقًا هو مصير الإنسان الراقي؟ ثم هل نسعى بإرادتنا للقاء هذا الذي يفوقنا أم ننتظر ظهوره؟ وأخيرًا هل يأبه الإنسان المتفوق المنشود بما لنا نحن الآن من مثل عليا كالحق والواجب والشرف والعدل أم يزدري هذه المسوخ الكاذبة؟

قد يكون ذلك! ولكن لا إنسان آخر غيرنا سيحل هنا على الأرض، لا من منحط ولا من متفوق، ولكن إنسان يثبت إنسانيته جيلاً جيلاً! إني أعتقد بالتقدم العلمي لا بالقداسة وأؤمن بالعقل لا بالكمال المطلق وأثق بالإنسان نفسه لا بما فوق الإنسان.

مأساة الإنسان

هل للإنسان الحديث من مأساة؟ وأين هي تلك الأزمة الفاجعة التي يشكو منها؟ أنا أعرف أن الشكوى رافقت كل العصور.

لا شك أنَّ الشكوى الدائمة ميزة إنسانية. والإنسان هو الحيوان الوحيد القلق لأنه بعكس جميع الكائنات يحاول دائمًا أن يفوق ذاته.

الإنسان الحديث يعيش إلى حد كبير دون أمل. لا ثقة له بعالم أفضل ينتظره وينعت «برتراندراسل» هذا الموقف الإنساني اليوم بكلمة «جنون العصر». وإنا لنستطيع أن نتبع مظاهر المأساة الإنسانية القائمة في كل خلجة من حياة الناس.

دعونا نبدأ بالأدب! وأبطال هذا الأدب ليسوا بالقلائل. هذا فرانز كافكا تقرأه فما تزال تدخل معه من عتمة إلى عتمة ومن مبهم إلى مبهم آخر لا ينقضي، وتخرج من قراءته دون أن تنتهي إلى شيء. وننتقل إلى (سارتر). إنه يعرض وجهًا آخر من المأساة الإنسانية. ليست مأساة القدر ولكنها مأساة الوجود نفسه، وجودنا الذي لا قيمة له والكون الذي لا معنى لقيامه. ونقفز إلى أمريكا فأما (سنكلر لويس)

فالمأساة عنده هي جحيم التشابه والتجانس الذي انحطت إليه الحياة الحديثة. ونمر بعد هؤلاء لمامًا، ب(فوكنر) الذي يرى أن البشر منفي على هذه الأرض ويعرض في مآسيه لنضال الإنسان المرعب ضد الفناء.ونقف لحظة عند «جيد» الذي رأى أن لعنة الإنسان الحديث أنه لا يحيا، ولا يتذوق الحياة، فجعل كل رسالته الدعوة إلى التجربة وإلى المعاناة.

وليست تلك الفردية ولا هذه المأساة بأقل ظهورًا في فن التصوير. التمرد بدأ منذ (سيزان) و (فان غوغ) و (غوغان).! إن ميزة الفنان المعاصر أنه في فيض شديد وخصب متزايد. هكذا يظهر، ولكنه ليس بالانعكاس الأمين للواقع، بل الميل إلى الفردية.

أما في الفلسفة فاللعنة الفاجعة تلاحق الإنسان في هذا الأفق أيضًا، من وجودية يائسة قلقة كئيبة إلى فرويدية حيوانية شهوية.

وفي رحاب العلم، يصرح آينشتاين أنه «في المعركة المقبلة سيذهب ثلثا الجنس البشري» و(اوبنهايمر) يصيح مع سقوط القنبلة الذرية «لقد عرف العلماء طريق الخطيئة». لقد جعل منا العلم آلهة قبل أن نستحق أن نكون بشرًا.

إنسان اليوم هو (هملت) الذي استوت عنده جميع القيم والحدود فما يدري أين الطريق؟ وههنا مأساته الكبرى. أتكون هذه المأساة يا ترى أرهاصًا لفاوست جديد؟ لما فوق فاوست؟

أزمة وعدة حلول

حين نشر (اشبنغلر) كتابه «تدهور الغرب» منذ أكثر من ثلاثين سنة قوبل بالذي يقابل به نعيق البوم في دار عرس.. فكان الكتاب لذلك أشبه بورقة نعي مبكرة لا معنى لها.. على أن عدة سنوات من الحروب العالمية.. كانت كافية لتعطي ذلك الكتاب معناه ولتنقل سطوره الجهمة إلى كل قلب.. لقد أضحى الكثيرون يؤمنون اليوم أن ثمة أخطاء أسلوبية في جذور الحياة الحديثة وإنهم ليعددون منها عددًا كبيرًا! يقولون:

أولاً: إن الحضارة الحديثة نشأت بين جدران المدن.

ثانيًا: اعتبرت الطبيعة هي المادة؛ وهي الأشياء الجامدة والحيوانات.

ثالثًا: اتجهت الحضارة الحديثة للمعرفة، ولم تتجه للحياة.

رابعًا: إن ثمة تفاوتًا ما ينفك يتسع ويتزايد بين طرقنا في التفكير والحياة، وبين ما وصلته الحياة الحديثة من تطور.

وبعد فهذه النقاط الأربع قد تكون أكبر الخطوط في أزمة الحضارة الحديثة: ولعله ما من رائد من رواد الفكر الحديث امتدت عينه إلى مستقبل الإنسان ولم يعرض لنقطة أو أكثر منها أو لم يحاول أن يذللها ويقترح الحلول لها. فبضعة نفر فقط أعلنوا مع (اشبنغلر) إفلاس الحضارة الغربية. وعدد محدود آمنوا مع نيتشه وبرناردشو أن لا مجال للعمل. أما جمهرة المفكرين فكانوا أكثر تفاؤلاً بكثير إذ آمنوا بإمكانية التقدم البشري من هؤلاء (ألدوس هاكسلي) الذي وجد طريق الخلاص في «العودة إلى الله» و هناك مثلاً المفكر الإنكليزي (ويلز) الذي وقف كل إنتاجه وفكره على دراسة مشكلة الإنسان الحديث. إنه يرى المشكلة في وجهها العلمي ذات ثلاثة جوانب: جانب سياسي يدمر الإنسانية عن طريق الحرب، ثم جانب اقتصادي يهلك الإنسانية بالفقر. وجانب تربوي يهلك البشرية بجهلهم الروابط الإنسانية فيما بينهم. وعلى هذا- يجب في رأيه أن يقوم بين الدول الكبرى ضرب من الاتحاد الفيدرالي تضحي به كل دولة بشيء من سيادتها في سبيل بقاء الجنس واستمراره.

وثمة مفكر آخر: هو (جوليان هاكسلي) خرج من دراساته البيولوجية بآمال عراض فرأى أن يقوم الحل لمشكلة الحضارة على أساس بيولوجي علمي، وسمى ذلك «الإنسانية العلمية».

ونصل أخيرًا إلى (ألكسيس كاريل)الذي خلص من كل دراسته لمشكلة الإنسان بثلاث صفحات يرى فيها أن على الإنسانية أن تعاني تجربة حية مبدعة كتلك التي عانتها في أوائل عصر النهضة لتبدع طرائق فكرية جديدة.

تقدم الإنسان

التقدم، هذه الفكرة التي يخيل لي ولك أنها من الأفكار العتيقة، هي فكرة حديثة وحديثة جدًا في التاريخ. وقد أخذت فكرة التقدم شكلها الكامل حين ابتكر القرن الثامن عشر، ذلك العصر المتفائل، كلمة: (الإنسانية).

ولقد تلقف الفلاسفة من هيغل إلى كونت إلى نيتشه وسبنسر، فكرة الإنسانية المتقدمة وبنوا مقولاتهم عليها لبنة

لبنة.والعلم الحديث، في ما فتح من آفاق أعان على الوصول بفكرة التقدم الإنساني إلى مرحلة العقائد النهائية.على أن أصواتًا جديدة صرخت (لا)! ليس ثمة تقدم ولعله ليس ثمة إنسانية أيضًا. وبعضهم اعتبرها مجرد «خرافة من خرافات المصير الإنساني» .وبعضهم رأى فيها اسمًا جديدًا للقدر الإلهي وحصالة هذا النقد كله أن حديث التقدم الإنساني ليس أكثر من حديث خرافة.

وبعد فلئن لم يكن تقدم الإنسان صحيحًا فيجب أن نريده ونسعى إليه ولئن لم يكن هذا الكائن الإنساني قد تقدم إلى اليوم فإن في إمكانه دون شك أن يتقدم، أن ينتصر على حيوانيته، أن يبرهن أنه إنسان.

❖ ❖ ❖

إصدارات

❖ بالتعاون بين وزارة الثقافة السورية ودار البعث صدر الكتاب التاسع من المختارات، وهو العمل الروائي «الفهد» للأديب والروائي السوري «حيدر حيدر». يقع الكتاب في /١٤٤/ صفحة من القطع الوسط. يضاف إليه حوار مع الروائي حول مفهوم الرواية وتقنيات الكتابة السردية، أجرته الصحفية «لمى يوسف». والروائي «حيدر حيدر» من مواليد قرية «حصين البحر» طرطوس لعام /١٩٣٦/. أديب وروائي وقاص. من أعماله: «حكايا النورس المهاجر» و«الومض» قصص قصيرة. و«الزمن الموحش» رواية «وليمة لأعشاب البحر» رواية «مرايا النار»، «شموس الغجر»، «الوعول». إضافة إلى أعمال أخرى.

❖ أحمد جميل الحسن في عملين قصصيين: صدر حديثًا للأديب والقاص أحمد جميل الحسن، عملين قصصين هما: «النكفة» و«آيا فيلا». الأول صدر عن دار الطارق بدمشق، والثاني عن دار الجليل. والأديب القاص أحمد جميل الحسن من مواليد /فلسطين- جنين لعام /١٩٥٧ م/ درس الحقوق في جامعة دمشق. عضو اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين /فرع سورية/ أمين سر جمعية القصة. عضو اتحاد الصحفيين السوريين. من أعماله: الزواج والموت في الأغنية الشعبية الفلسطينية /دراسة/ و/نمنمات/ مجموعة قصصية.

❖ أبو العبر الهاشمي: صدر حديثًا عن

وزارة الثقافة السورية، مديرية إحياء ونشر التراث العربي، كتاب محقق تحت عنوان: «أبو العبر الهاشمي، نقيب الحمقى في البلاط العباسي». قام بجمع الكتاب وتحقيقه الأديب والشاعر «عادل العامل». يقع الكتاب في /٧٦/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه دراسة في حياة الشاعر وأخباره وأشعاره الصالحة والهازلة.

❖ «مشكلات التعليم المطور» صدر حديثًا عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة» دراسات نفسية» كتاب تحت عنوان: مشكلات التعليم المطور: خبرة دراسة نظرية وتجريبية ونفسية». الكتاب من تأليف عالم النفس الروسي (فدافيدوف). قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور بدر الدين عامود. يقع الكتاب في /٣٣١/ صفحة من القطع الكبير، ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة و/٦/ فصول بحثية. إضافة إلى ملحق من تاريخ علم النفس العام والطفل.

❖ ضمن سلسلة «دراسات نفسية»، صدر الكتاب /٥٢/ تحت عنوان «العجز المكتسب» لمؤلفه الدكتور «مطاع بركات». يقع الكتاب في /٢٥٢/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة و/ ١١/ فصلاً بحثيًا، تجمع بين النظرية والتطبيق.

❖ في مشروع وزارة الثقافة «قضايا وحوارات النهضة العربية»، صدر حديثًا عن وزارة الثقافة السورية كتاب تحت عنوان «اللغة العربية» في أربعة أجزاء قام بجمعها وتحريرها وتقديمها الأستاذ «محمد كامل الخطيب» مدير التأليف والترجمة في وزارة الثقافة. والمشرف العام على هذه السلسلة. ضمّ الكتاب في قسمه الأول» آراء ومناقشات»، القسم الثاني «الفصحى والعامية» القسم الثالث» إصلاح اللغة والتعليم» القسم الرابع «اللغة العربية واللغات الأخرى».

❖ تتابع «دار نينوى» بدمشق إصداراتها بكتاب جديد تحت عنوان «حكايا محرمة في التوراة» .الكتاب من تأليف «جوناثان كيرتش». قام بترجمته إلى اللغة العربية الأستاذ «نذير جزماتي» يقع الكتاب في /٤٠٠/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه /١٦/ فصلة بحثية، تدور حول النص التوراتي والنصوص الجنسية الوارده فيه. كتبت جريدة الواشنطن بوست حول هذا الكتاب قائلة: «الجنس، والعنف،

والفضائح. هذه كلمات قلما قاريناها من النصوص المقدسة في التوراة - الإنجيل. إلا أنّ (جوناثان كيرتش) يقول لنا في هذا الكتاب المدهش، أن العهد القديم مليء ببعض أكثر القصص ترويعاً وجلاءً في الأدب الغربي.. كتمت بقوة السلطات الدينية طوال التاريخ لأنها قصص صادقة.

❖ ضمن السلسلة السياسية الفكرية، الصادرة عن دار نينوى بدمشق صدر الكتاب الثامن للباحث «سلامة كيلة» تحت عنوان «العولمة الراهنة». يقع الكتاب في /١٩١/ صفحة من القطع الكبير ضمّ بين دفتيه /٦/ فصول بحثية. جاء في مقدمة الكتاب: إذا كان يبدو أن العولمة الراهنة أي الأمركة هي التي تتحقق وهي المهيئة لأن تتكرس محمولة على التفوق العسكري الأمريكي المطلق، فإن هناك عولمة الرأسمالية الأوروبية اليابانية والروسية الصينية القائمة على عالم متعدد الأقطاب. وكذلك هناك عولمة الشعوب، التي تحملها الحركة المناهضة للعولمة الراهنة.

❖ المدار الأخير «مجموعة قصصية للأديبة القاصة «سعاد القادري» والصادرة عن دار نينوى بدمشق. تقع المجموعة في /١١٩/ صفحة من القطع الكبير، ضمّت بين دفتيها: /٢٣/قصة قصيرة تؤكد القاصة سعاد القادري في مجموعتها ويكثير من الدهشة واللغة الشاعرية، على دوافع التطهر والجمال، بعيداً عن الزيف والكذب والخداع.

❖ «حزمة أحلام: قراءة في بعض من أدب أحمد إبراهيم الفقيه»، هو عنوان الكتاب الصادر حديثاً عن دار الحوار «في اللاذقية للأديبة الناقدة «أمينة البارودي». يقع الكتاب في /١٠٢/ صفحات من القطع الوسط، ضم بين دفتيه مقدمة وثلاثة فصول بحثية، تناولت مجموعة من الأعمال الروائية للأديب «أحمد إبراهيم الفقيه» محاولة بلغة نقدية التعرف على شخصيات أعماله وحراكها المجتمعي والمعرفي.

❖ ❖ ❖